N° 7 1952 Juillet-Août

NOUVELLE
REVUE THEOLOGIQUE

Eglise, corps mystique du Christ glorieux

Lorsqu'ils abordent la narration du voyage de Jésus à Jérusalem, Matthieu et Marc insistent sur la Passion que le Maître subira dans la Ville Sainte : « Voici que nous montons à Jérusalem, et le Fils de l'Homme sera livré ». Cependant, ajoute le Christ, toutes ces souffrances n'ont un sens que par le triomphe qui les couronnera : « Mais il ressuscitera le troisième jour ». Toutes les annonces douloureuses aboutissent à la glorification. Au témoignage de Luc, c'est dans l'éclat de la transfiguration que Moïse et Elie, la Loi et les Prophètes, envisagent avec Jésus « la mort, le départ (ἔξοδος) qu'il devait accomplir à Jérusalem » (Luc, IX, 31).

Au fait s'agit-il vraiment, dans ce texte de Luc, de la mort du Christ? Ce « départ » n'est-il pas dans la ligne de cette résurrection des morts, dont Pierre, Jacques et Jean ne saisissent pas le sens (cfr Marc, IX, 9)? Jean nous inviterait à nous placer en cette perspective. « Avant la fête de Pâque, Jésus, sachant que son heure était venue de passer de ce monde à son Père, après avoir aimé les siens qui étaient dans le monde, les aima jusqu'à la fin » (Jean, XIII, 1). Il faut bien convenir que la Passion se perd dans l'éclat, non pas seulement de la Résurrection, mais surtout de l'Ascension. Dès le début, c'est cet ultime triomphe que le Maître, ou, si l'on veut, disons : la catéchèse primitive, avait en vue. Luc, IX, 51 situe toutes les « montées » du Sauveur à Jérusalem (il en rapporte trois) sous cet éclairage : « Quand les jours de son Assomption (aujourd'hui nous traduisons : Ascension) furent près de s'accomplir, il prit la résolution d'aller à Jérusalem ». Ἀνάλημψις, « assumptio », dit la Vulgate latine : c'est le verbe ἀναλαμβάνομαι que le troisième évangéliste emploiera au début des Actes, pour narrer la « montée » de Jésus aux cieux, précisément à Jérusalem. Pour lui, tout converge vers ce couronnement de la gloire de Pâque, et la carrière du Seigneur s'éclaire de cet événement du quarantième jour.

Du reste, le Christ lui-même, au jour de Pâque et dans les semaines

suivantes, souligne le sens de sa Passion et le sens aussi de l'œuvre apostolique et de la vie de ce qui est ou sera l'Eglise, par rapport à sa Résurrection. Cléophas et son compagnon comprirent, sur la route d'Emmaüs, qu'il « fallait que le Christ souffrît pour entrer dans sa gloire » (Luc, XXIV, 26). Au matin de ce jour, Marie-Madeleine dut se rendre à l'évidence : le Jésus, qui hier sur les routes de Galilée avait besoin de ses services et de ses biens (cfr Luc, VIII, 2, 3), ne laissait plus son humanité à ses étreintes pieuses et aimantes : « Cesse de me toucher! » Bientôt il rejoindra le Père (cfr Jean, XX, 17).

Et son Esprit, l'Esprit du Père, alors il l'enverra. La mission apostolique désormais sera possible, sans limitation de lieu et de durée : jusqu'à présent, les Douze, ou les soixante-douze disciples n'ont eu qu'un apostolat défini dans les frontières de la terre d'Israël, pendant quelques semaines. Jésus lui-même n'avait été envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël, et cela trois ans seulement. Mais en ce matin du quarantième jour, l'ordre de mission ouvre les horizons infinis : « Allez par tout le monde, et prêchez l'Evangile à toute créature » (Marc, XVI, 15). « Allez donc, enseignez toutes les nations » (Matth., XXVIII, 19). Désormais « heureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru » (Jean, XX, 29). Car « voici, ajoute le Ressuscité, je suis avec vous, tous les jours, jusqu'à la fin du monde » (Matth., XXVIII, 20). « Après leur avoir ainsi parlé, le Seigneur Jésus fut enlevé au ciel et s'assit à la droite de Dieu ». Et voici la conséquence immédiate de ce triomphe, que souligne l'évangéliste : « Pour eux, étant partis, ils prêchèrent en tous lieux, le Seigneur travaillant avec eux et confirmant leur parole par les miracles qui l'accompagnaient » (Marc, XVI, 19, 20).

Certes durant sa vie publique, Notre-Seigneur avait annoncé cet universalisme de son Eglise; mais c'était promesse, espérance. En fait, c'est lorsqu'il est proclamé Seigneur (sauf erreur, Luc, XXIV, 3, au jour de la Résurrection, et Marc, XVI, 19, au jour de l'Ascension, sont les seuls cas où le nom Jésus reçoit, dans les Evangiles, l'apposition de Κύριος), qu'il déclanche sa mission universelle effectivement, dans et par l'action de ses envoyés : « Domino cooperante ». « Ecce vobiscum sum ». C'est lui, ressuscité, qui, en tant que ressuscité, semble-t-il, devient le chef permanent de la communauté apostolique, de ce qui sera l'Eglise. L'ange du sépulcre le dit aux femmes : « Dites à ses disciples et à Pierre : Il se met à votre tête pour vous conduire en Galilée » (Marc, XVI, 7; Matth., XXVIII, 7). L'annonce avait été nette à la veillée du Jeudi saint; après avoir cité Zacharie : « Je frapperai le pasteur, et les brebis seront dispersées », le Maître ajouta : « Mais après que moi je serai ressuscité, je vous conduirai vers la Galilée [1] ».

---

1. Προάξω εἰς τὴν Γαλιλαίαν : sens Lévesque, Allo, dans les *Mélanges Podechard*, p. 1-9, contre Lagrange.

Ainsi Pierre, au peuple accouru près du cénacle lors de l'effusion du Saint-Esprit, proclamera que la Seigneurie universelle messianique de Jésus dépend de sa Résurrection et de son Ascension : « C'est ce Jésus que Dieu a ressuscité; nous en sommes tous témoins. Et maintenant qu'il a été élevé au ciel par la droite de Dieu et qu'il a reçu du Père l'Esprit Saint promis, il a répandu ce que vous voyez et entendez... Que toute la maison d'Israël sache donc avec certitude que Dieu l'a fait et Seigneur et Christ, ce Jésus que vous avez crucifié » (*Act.*, II, 32, 33, 36).

C'est à travers les enseignements de saint Paul que cet essai envisagera la portée de la Résurrection et de l'Ascension pour le Christ et l'Eglise. Je me propose de les examiner brièvement

— par rapport à la destinée personnelle du Verbe Incarné,

— par rapport à l'humanité,

— par rapport à l'univers entier.

— Une certaine communauté de destin des hommes avec le Christ présentera l'Eglise comme le vrai Corps du Sauveur glorifié.

*
* *

Ce n'est pas sans quelque gêne qu'on lit, par exemple dans la Bible de Crampon ou de Segond, la traduction du début de l'épître aux Romains : on a l'impression que le texte authentique grec a heurté l'auteur de la version : « Paul mis à part pour annoncer l'Evangile de Dieu, que Dieu avait promis concernant son Fils, né de la postérité de David selon la chair (je lis Crampon), déclaré Fils de Dieu miraculeusement, selon l'Esprit de sainteté par une résurrection d'entre les morts, Jésus-Christ Notre-Seigneur » (*Rom.*, I, 4).

Le sens de « manifester », « déclarer » donné à ὁρίζω le fut au 4e siècle [2]; mais le grec classique, la « koinè », entendent : « établir », « constituer ». Dès lors il convient de remettre au point nos perspectives. Pour cela, ne séparons pas le « in virtute » de la Vulgate latine, le « ἐν δυνάμει » du grec, du titre de Fils de Dieu : nous avons plus exactement le sens que voici : Le Fils est établi Fils-de-Dieu-investi-de-puissance par suite de la résurrection des morts qu'il inaugure. Sa Résurrection constitue Jésus-Christ dans son rôle de Seigneur tout-puissant, qu'il ne jouait pas dans les conditions de la vie terrestre qu'il avait embrassée. A partir du triomphe, éclate la richesse spirituelle, la plénitude de sainteté que le Verbe Incarné possédait en son être humano-divin. Κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης, en parallèle avec

2. Cfr Lagrange, *Epître aux Romains*, in loco.

κατὰ σάρκα, vise une réalité inhérente au Christ qui l'autorise à être constitué Seigneur, comme κατὰ σάρκα vise une réalité inhérente au Christ qui l'autorise à être dit fils de David ; mais cette première réalité n'a joué qu'en suite de la Résurrection qui fait éclater le rayonnement de cet être humano-divin.

Certes le Christ possède bien, dans le mystère de son Incarnation, le πνεῦμα ἁγιωσύνης. Mais la manifestation par l'attribut de puissance ne s'en produit que lorsqu'il est constitué Seigneur par sa Résurrection et son Ascension. Il est bien μνεῦπα dès que dernier Adam, car il est ἐξ οὐρανοῦ , et aussi « esprit vivifiant » : seul en effet il peut communiquer la Vie. Du reste, ne fut-il pas constitué second Adam précisément pour cela, εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν , alors que le premier le fut εἰς ψυχὴν ζῶσαν. Mais jusqu'à sa glorification, cette puissance reste, en un certain sens, « potentielle ». Quand il est proclamé Κύριος , en son triomphe, surtout de l'Ascension, il devient la force et le principe de vie et de lumière, agissant par le dedans (précisément parce qu'il est le πνεῦμα), de la Loi (cfr *II Cor.*, III, 13... ; cfr III, 6), du ministère apostolique (cfr *II Cor.*, III, 8 ; cfr aussi, à propos du « Pain de vie », Jean, VI, 63). C'est pour cela, dit l'Apôtre, que « nous prêchons le Christ-Jésus comme Seigneur » (*II Cor.*, IV, 5). Et maintenant, investi de puissance, il peut disposer de tout ce qui est requis à notre transformation, afin qu'à notre tour nous soyons sous l'influence du πνεῦμα.

D'une manière plus développée, *Phil.*, II, 5... présente le même donné : « Hoc sentite in vobis... » ; le texte est connu. Habituellement on l'interprète comme d'une description des mystères de l'Incarnation et de la Rédemption : on envisage d'abord le Verbe dans son éternité auprès du Père ; puis on parcourt les étapes de ses abaissements : Incarnation, condition d'esclave, obéissance, mort, et enfin le mouvement ascensionnel se dessine jusqu'à l'exaltation souveraine qui assure à Jésus la Seigneurie parfaite.

Cependant une autre exégèse reste possible, peut-être plus proche du texte. « Cum in forma Dei esset » de la Vulgate se rapporte au Verbe Incarné, à ce Christ-Jésus dans lequel baigne la chrétienté de Philippes. C'est lui qui, dans l'acte et l'état de son Incarnation, ayant la μορφή Θεοῦ (comme il la manifesta lors de la Transfiguration) choisit, parmi les manifestations de sa condition humaine, la μορφή δούλου. Celle-ci est poussée jusqu'à l'anéantissement de la croix. En retour, Dieu l'exalte au-dessus de tout, lui accorde un Nom exprimant la Souveraineté absolue. Jésus ressuscité demeure vraiment homme, mais il a cessé d'être dans la souffrance et la mort ; il n'a plus la « forma servi ». Son nom, sa dignité n'est plus celle de « serviteur de Yahweh ». Il n'est plus au milieu des siens « comme celui

qui sert » (Luc, *XXII*, 27) [3]. Depuis Pâque, en son Être humano-divin, il est devenu Κύριος, Seigneur ; toutes choses lui sont soumises dans un geste d'hommage et de glorification du Père, et proclament sa transcendance.

Il ressort de là que, dans le libre plan de Dieu, il y a de fait une liaison nécessaire entre la Croix et le triomphe, marquant ainsi que l'œuvre rédemptrice n'est vraie que dans la glorification, celle-ci étant le signe authentique de son acceptation par le Père, bien plus étant sa consommation, son achèvement. « A cause de la mort qu'il a soufferte, ce Jésus, nous le voyons couronné de gloire et d'honneur » (*Héb.*, II, 9) ; « c'est par le moyen de son propre sang qu'il est entré une fois pour toutes dans le Saint des Saints » (*Héb.*, IX, 12), là où précisément ce Fils en son humanité devait entrer. Et parce que désormais la source de sa vie est la puissance de Dieu (ἐκ δυνάμεως Θεοῦ ; cfr *II Cor.*, XIII, 4), « nous prêchons le Christ-Jésus comme Seigneur » (*II Cor.*, IV, 5).

*
* *

Mais le Christ glorifié est le Chef d'une humanité nouvelle : second Adam, par sa Résurrection il est devenu esprit vivifiant, l'homme céleste, principe d'une vie surnaturelle ; car il est ressuscité « σῶμα πνευματικόν », c'est-à-dire corps mû et pénétré parfaitement par l'Esprit de Dieu (*I Cor.*, XV, 44-49). Or voici que cette Résurrection nous concerne, nous tous : c'est elle en effet qui l'accrédite auprès de nous tous de la part de Dieu comme ambassadeur du divin (cfr *Act.*, XVII, 31) ; surtout c'est elle qui est pour nous nouvelle naissance, création nouvelle. Cela, nous le percevons au sujet du sacrement de l'initiation chrétienne : le Baptême.

Le Baptême est le rite sacramentel qui nous insère dans l'unique Corps du Christ, nous consacrant au Christ personnel, nous faisant corps avec lui, réalisant notre identité mystique avec lui : « Nous avons été baptisés à un seul corps (εἰς ἕν σῶμα) » (*I Cor.*, XII, 13). « Vous avez été baptisés au (εἰς) Christ, vous avez revêtu le Christ » (*Gal.*, III, 27). Et voici que le chrétien est en communauté de nature avec lui (σύμφυτοι ; *Rom.*, VI, 5), dépendant du principe d'activité par lequel le Christ personnel agit (συμμόρφοι ; *Rom.*, VIII,

3. Ce passage de *Phil.* n'est pas sans lien d'inspiration avec le quatrième chant du Serviteur de Yahweh (Is., LII, 13-LIII, 12). A propos de « exinanivit semetipsum », ἑαυτὸν ἐκένωσεν, s'impose un rapprochement très net avec « hè'erah lam-mawèth naphshô » : il s'est vidé jusqu'à la mort. Cela ne va pas sans éclairer notre texte dans le sens de l'exégèse ici proposée.

29; *Phil.*, III, 10, 21). Certes au baptême, il y a mort et ensevelissement avec le Christ, mais « afin que comme le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous aussi nous marchions dans une vie nouvelle ». Cette union au Christ glorifié est le tout du baptême, non pas qu'en sa plénitude elle soit manifestée : l'horizon paulinien a des perspectives futures et s'étend à la résurrection de nos corps; mais cette résurrection se présente comme le terme logique de la vraie vie de résurrection commencée au baptême.

La résurrection de Jésus est un fait historique qui s'actualise pour chaque homme lors du baptême : « Ensevelis avec lui (le Christ), écrit Paul aux Colossiens, II, 10..., dans le baptême, vous avez été dans le même baptême ressuscités avec lui... (Dieu) vous a rendus à la vie avec lui ». Dorénavant, de même que toute la vie du Glorifié de Pâque est pour Dieu, de même nous, baptisés, sommes « vivants pour Dieu dans le Christ Jésus » (*Rom.*, VI, 10). La vie que nous vivons, elle n'est plus vécue à notre compte : le membre ne vit pas pour soi. Mais devenu Corps du Christ, c'est pour lui qu'il nous fait vivre, « pour lui qui est ressuscité à notre profit ». Or (ici puis-je proposer cette interprétation?) participants de ce Corps ressuscité, de cette vie de résurrection, « nous ne connaissons plus personne selon la chair »; le Christ, dans les limites de sa condition d'esclave, par des hommes animés de la ψυχή, eux-mêmes σαρκίνοι, était connu « selon la chair »; à présent devenu σῶμα πνευματικόν, aux regards des chrétiens il ne saurait être ainsi connu; car quiconque est en lui « est une nouvelle créature; les choses anciennes sont passées; voyez, tout est devenu nouveau » (*II Cor.*, V, 15-17). « Vous avez été lavés, vous avez été sanctifiés, vous avez été justifiés, dans le nom (ἓν τῷ ὀνόματι — au sens biblique = personne) du Seigneur : Jésus-Christ, et dans l'Esprit (ἓν τῷ πνεύματι) de notre Dieu ». Et « celui qui s'unit au Seigneur est un seul esprit avec lui » (*I Cor.*, VI, 11, 17), précisément parce que le chrétien possède lui aussi l'Esprit de Celui qui a ressuscité Jésus, qui n'est autre que l'Esprit du Christ glorifié (*Rom.*, VIII, 9-11). « Si quelqu'un n'a pas l'Esprit du Christ, il ne lui appartient pas[4] ».

---

4. *Note sur l'Eucharistie.* — A strictement parler, Paul n'établit point de liaison entre la Résurrection et l'Eucharistie. Le « repas du Seigneur » est un des grands liens constitutifs de l'unité de l'Eglise, car le pain auquel la multitude participe est le Corps réel du Christ : une simple déduction nous conduirait à l'envisager dans sa réalité « pneumatique », que la même *I Cor.*, qui parle du baptême, nous enseigne être le fruit de la glorification pascale, aliment vrai antitype de celui qui merveilleusement fut produit au désert sinaïtique pour les Hébreux : « Tous ont mangé le même aliment spirituel et tous ont bu le même breuvage spirituel, car ils buvaient à un rocher spirituel qui les accompagnait, et ce rocher était le Christ » (*I Cor.*, X, 3, 4). La réalité eucharistique est féconde pour le communiant et l'Eglise, précisément parce qu'elle vise le Christ actuellement vivant, dont certes on « annonce la mort » dans le mémorial du

« Si donc vous êtes ressuscités avec le Christ, recherchez les choses d'en haut, où le Christ est assis à la droite de Dieu,... car votre vie est cachée avec le Christ en Dieu » (*Col.*, III, 1, 3). Parce que, avec le Christ, il ne fait qu'un, le chrétien partage la destinée de son Seigneur. Les affirmations pauliniennes sont trop concrètes pour qu'une interprétation morale nous satisfasse; *Eph.*, II, 4-7, est l'exposé le plus complet de cette communauté de glorification. « Dieu nous a vivifiés avec le Christ; il nous a ressuscités avec lui, et avec lui nous a fait asseoir dans les cieux, dans le Christ Jésus, pour montrer dans les siècles à venir l'infinie richesse de sa grâce dans (par) sa bonté envers nous dans le Christ Jésus... Car nous sommes son ouvrage, ayant été créés en Christ Jésus ». Ce n'est pas là simple façon de parler; comme le remarque le chanoine Cerfaux [5], « la vision de Paul est très concrète : les chrétiens ressuscités avec le Christ (ils sont déjà maintenant de droit, et dans une réalité invisible, ce qu'ils seront dans la réalité visible future) sont désormais assis au-dessus des cieux, comme une cour céleste, constituant le sénat céleste ». « Leur citoyenneté est dans les cieux » (*Phil.*, III, 20), et déjà, par le règne du Christ glorieux, ils y ont place; « dans la réalité de leur vie surnaturelle ils se trouvent présents au ciel [6] ». En toute réalité, ajoute l'Apôtre, « vous avez été sauvés » (ἐστε σεσωσμένοι; *Eph.*, II, 5, 8), ce salut a été acquis et ses effets demeurent (tel est le sens de ce parfait), et tout cela, parce que vous n'êtes qu'un avec le Christ glorifié.

Pourrons-nous préciser davantage l'aspect ressuscité du chrétien? Plus exactement pourrons-nous voir comment le Christ nous place avec lui dans les cieux?

Tout d'abord, parce qu'il est homme, comme nous, « semblable en tout à ses frères », « ayant eu lui aussi en partage le sang et la chair » (*Héb.*, II, 14, 17), et parce que, d'autre part, il est, le premier, ressuscité, le Christ apparaît comme « les prémices » de toute l'humanité qui, lui appartenant, sera elle-même glorifiée (cfr *I Cor.*, XV, 22, 23). Celui qui a les prémices a un droit sur toute la récolte; et si le chef est glorifié, tous les membres participent à cette glorification. Car Jésus triomphant « est entré en notre faveur (ὑπὲρ ἡμῶν) comme

---

repas, mais dont on attend, et pourquoi ne pas dire, dont on voudrait hâter la Parousie : « Donec veniat »; oui, qu'il vienne! lui, « le Seigneur qui nous juge », et qui demande que nous discernions son Corps, pour ne point être coupable envers lui (*I Cor.*, XI, 26-32).

C'était au mystère de l'Ascension que Jésus en avait appelé pour éclairer ses auditeurs sur la possibilité et la réalité du mystère eucharistique. « Spiritus est qui vivificat », τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ ζωοποιοῦν, précisément c'est l'expression dont use Paul pour désigner le second Adam devenu esprit vivifiant par sa Résurrection. La chair du Fils de l'Homme n'est vie que parce qu'elle est glorifiée et pénétrée du πνεῦμα (cfr Jean, VI, 63, 64).

5. *La Théologie de l'Eglise suivant saint Paul*, p. 254.

6. Cerfaux, *op. cit.*, p. 256.

un précurseur » de tous, dans le sanctuaire céleste (*Héb.*, VI, 20), et il s'y trouve, « en notre faveur, présent devant la face de Dieu » (*Héb.*, IV, 24), comme celui qui exprime toutes nos adorations ou nos supplications, nous-mêmes étant en quelque sorte présents grâce à lui, qui fait de notre cause sa cause ; « sa seule présence devant Dieu est une prière continuelle [7] ». Ontologiquement, dirait-on, il n'est que prière en faveur de l'humanité, « semper vivens ad interpellandum » (*Héb.*, VII, 25), « Pontife universel établi de Dieu, pour offrir les vœux de toutes les créatures [8] ».

Mais il y a plus : il faut rendre raison de l'actualité du séjour des chrétiens dans la gloire, rendre raison du réalisme de leur vie de ressuscités. C'est le moment de nous rappeler que le réalisme paulinien présente le σῶμα τοῦ Χριστοῦ dans la même réalité que le Christ. Notons seulement que le Corps Mystique n'est pas constitué par la somme des chrétiens (connus ou non, conscients ou non) ; mais chacun d'eux, par le fait qu'il atteint le Verbe *Incarné*, devient, par cette humanité du Verbe, Corps du Christ, et la multitude ne sera, elle aussi, que ce même et unique Corps du Christ. N'en gardons, pour illustration paulinienne, que cette phrase de *I Cor.*, XII, 13 : « De la même façon que le corps est un et a beaucoup de membres, et que tous les membres du corps dans leur pluralité ne sont qu'un seul corps, ainsi aussi le Christ (οὕτως καὶ ὁ Χριστός).Et en effet dans un seul Esprit, tous nous avons été baptisés à un unique Corps (εἰς ἕν σῶμα) ».

Ainsi une identité existe entre les baptisés et le Christ personnel, identité réelle, quoique mystique, puisque tout leur « être chrétien » n'a d'existence que dans leur permanence dans le Christ, que parce qu'ils sont σύμφυτοι, συμμόρφοι avec lui. Et c'est là que nous saisissons combien il est vrai que les chrétiens sont en toute réalité « dans les cieux » avec le Christ. A côté du Christ personnel glorieux, il n'y a pas un Corps Mystique, en dehors de lui ; mais puisque les chrétiens sont Corps de ce Christ glorieux, puisqu'ils « ont une identité mystique avec le Christ personnel [9] », ils sont mystiquement et réellement présents aux cieux ; car il n'y a qu'un Christ, et il est dans la gloire [10].

*
* *

7. Bonsirven, *Epître aux Hébreux*, p. 340.
8. Bossuet, *Sermon pour l'Ascension*, année 1654.
9. Cerfaux, *op. cit.*, p. 218.
10. Cfr Cerfaux, *op. cit.*, p. 224 : « En s'unissant à la prostituée on devient avec elle ἕν σῶμα ; en s'unissant au Christ on devient avec lui ἕν πνεῦμα. Ce réalisme, encore une fois, permet-il de songer, au lieu du Christ personnel, à un Christ mystique qui serait l'Eglise ?... Suivant toute la force de la théologie paulinienne, c'est le Christ personnel et réel, élevé en gloire, qui est l'origine de toute spiritualisation.

« ... Ce σῶμα du Christ, c'est son corps réel et personnel. C'est ce corps réel qui est le centre et l'origine de l'unité du monde chrétien ; c'est parce que l'union mystique nous identifie tous à ce même corps que nous pouvons être un entre nous. »

« La vie chrétienne après la justification [11] » ne peut se dissocier, d'après saint Paul, de l'avenir du cosmos entier. « Oportet illum regnare » : le Christ glorieux doit tout soumettre à sa puissance pour faire, de tout, hommage au Père : comme pour l'humanité, tout retrouve unité et paix au jour de la Croix, par son sang ; car, comme pour l'humanité qui s'unifiait en un seul Corps (ἐν ἑνὶ σώματι), tout s'est recentré sur lui (εἰς αὐτόν). Il est éclairant de comparer le vocabulaire et le raisonnement d'*Eph.*, II, 4..., qui vise le genre humain, avec le vocabulaire et le raisonnement de *Col.*, I, 18-20. Certes ce n'est pas pour elle-même et par elle-même que la création est partie de l'œuvre du Christ ; elle est associée aux destinées de l'homme. Le Christ renouvelle, non pas des âmes désincarnées, mais des corps dans des âmes, des corps qui font partie d'un univers matériel. On comprend donc qu'il y a « solidarité entre l'homme et l'univers, car la nature visible est faite pour l'homme, afin que par lui elle glorifie Dieu [12] ». Aussi « attend-elle avec un ardent désir la manifestation des fils de Dieu... pour avoir part à la liberté glorieuse des enfants de Dieu » (*Rom.*, VIII, 19, 21). L'humanité est si parfaitement insérée dans la création totale, que lorsque le Christ est glorifié, c'est cette création totale qui entre dans la voie de la glorification.

Ce n'est pas assez dire : *Col.*, I, 15-17 présente le Verbe Incarné comme la cause exemplaire, efficiente et finale de l'univers. Soyons encore plus précis : Paul envisage le Verbe Incarné tel qu'il est à l'heure où il écrit, c'est-à-dire, après nous avoir délivrés « de la puissance des ténèbres », ayant opéré toutes les réconciliations, étant « le premier-né d'entre les morts », tenant « en tout la première place », bref étant Seigneur par sa Résurrection. Or c'est ce Christ, qui est le « premier-né de toute créature », non pas parce qu'ici joue un ordre d'antériorité temporelle, mais parce « qu'en lui la totalité des choses ont été créées » (τὰ πάντα ἐκτίσθη) : et Paul de détailler : « les choses qui sont dans les cieux et les choses qui sont sur la terre, les choses visibles et les choses invisibles... » Autant dire : « le monde entier est en lui comme dans le principe même de son existence [13] ». Et lui demeure la cause efficiente permanente de cette création. « Il n'y a qu'un seul Seigneur, Jésus-Christ, par qui sont toutes choses et par qui nous sommes (δι' οὗ τὰ πάντα) » (*I Cor.*, VIII, 6). « La totalité des choses a été créée par lui (τὰ πάντα δι' αὐτοῦ ἔκτισται = sens du parfait, qui marque « cette relation continuelle et toujours présente de la création à son auteur ») [14]. Voilà pourquoi « la totalité des choses subsiste en lui » (τὰ πάντα συνέστηκεν ἐν αὐτῷ), par son action

11. Lagrange, *Epître aux Romains*, p. 141.
12. Huby, *Epître aux Romains*, p. 294.
13. Lagrange, *Revue Biblique*, 1936, p. 24.
14. Huby, *Epîtres de la Captivité*, p. 42.

continue, ou mieux, parce que toutes choses ont en lui le principe suprême d'harmonieuse cohésion. « La totalité des choses a été créée pour lui (εἰς αὐτὸν) », comme pour leur centre normal.

S'il est permis d'anthropomorphiser les plans divins, je dirais que le Père n'a voulu le monde que parce qu'il voulait son Verbe Incarné; tous ses plans, en quelque sorte, s'ordonnent autour de cet unique objet de son vouloir : le Mystère du Fils. Tous les siècles y aboutissent, parce que leur sens se prend en lui. Ce « Mystère » est sous-jacent au déroulement du monde, et sans lui rien n'aurait un sens, et par suite rien ne serait, puisqu'il est la raison d'être de tout. En d'autres termes, je traduirais la pensée paulinienne ainsi : l'univers entier a été fait en vue du Christ, ou plus exactement : en vue du Christ glorieux, car c'est lui qui en est le centre d'attraction, qui en fait la cohésion, l'unité et le terme. C'est à lui que l'immensité des mondes doit aboutir. Lui seul « donne au monde son sens, sa valeur et par là sa réalité... Quiconque aurait un point de vue instantané sur l'univers total, passé, présent et futur, verrait tous les êtres suspendus ontologiquement au Christ, et n'étant définitivement intelligibles que par lui [15] ».

Or ceci n'est possible que parce que, grâce à sa glorification, le Christ Homme transcende tous les êtres et donc tous les temps; par son humanité qui participe à toute matière, il est en relation fondamentale avec tout le créé; mais parce qu'il est σῶμα πνευματικόν, il n'est plus limité en son champ de contact et, pour sa part, il réalise en lui l'unité de tout, unité qui s'actualise peu à peu pour chaque être, irrationnel et raisonnable, à mesure qu'il monte d'un degré de spiritualisation : tel le corps dans l'âme, ou encore le mystère eucharistique dans la relation nouvelle qu'il établit entre le pain et le vin d'un côté, et le Christ personnel d'autre part, ou encore dans ses perspectives d'immortalité pour le communiant : « Corpora nostra percipientia eucharistiam iam non sunt corruptibilia, spem resurrectionis habentia [16] ».

A l'heure de la consommation, l'unité sera parfaite : la matière créée ne sera plus obstacle ou séparation, bien que toujours principe de distinction, puisque, dans cette vivification dans le Christ, chacun sera à son rang (cfr *I Cor.*, XV) ; mais à cette heure, alors que la rénovation de tout sera achevée, alors que l'ascension de la matière sera pleinement opérée, parce que la participation au πνεῦμα du Christ, à ce πνεῦμα qui anime et pénètre le Corps ressuscité de Jésus, parce que, dis-je, cette participation sera parfaite, à la mesure de la capacité de chaque être, quand nous-mêmes, hommes, corps et âmes, avec le Christ apparaîtrons dans la gloire, lui, le Christ, en définitive sera tout et en tout (τὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσιν Χριστός) (cfr *Col.*, III, 4, 11), unité suprême totale. Le but de sa glorification sera pleinement

15. Huby, *op. cit.*, p. 40.
16. Irénée, *Adv. Haer.*, IV, 18, 5; *P.G.*, V, 929.

atteint : « Celui qui est descendu est celui-là même qui est monté au-dessus de tous les cieux, afin de tout remplir (ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα) » (*Eph.*, IV, 10). Apparaîtra alors combien le Christ est « principe d'unité, centre et lien vivant de l'univers[17] ». « Instaurare omnia in Christo » (*Eph.*, I, 10), tel est le plan du Père : ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ ; quelles que soient les nuances du verbe grec, il est clair, par tout le contexte des épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens, que « le Christ ne peut être principe d'union et d'harmonie universelles que parce que, tout en étant du monde, il le dépasse et que l'univers tend vers lui comme vers sa fin... Fils de Dieu, il est le lien universel, celui dont la présence et l'action pénètrent jusqu'au dernier élément des choses[18] ». En lui, tout se synthétise et se consomme[19].

*
* *

Il est un enseignement paulinien, sous-jacent à tout ce qui précède, sur lequel nous terminerons cet essai : l'Église, Corps du Christ. Il apparaît dans un développement destiné à établir le *dominium* universel du Christ, par suite de sa Résurrection et de son Ascension. Dieu, dit *Eph.*, I, 20-23, a déployé sa force victorieuse « dans le Christ, lorsqu'il l'a ressuscité des morts et l'a fait asseoir à sa droite dans les cieux, au-dessus de toute principauté, autorité, puissance, domination et de tout nom (= être ou dignité) qui se peut nommer, non seulement dans le siècle présent, mais encore dans le siècle à venir. Il a tout mis sous ses pieds et il l'a donné pour chef (κεφαλή) par-dessus tout à l'Église qui est son Corps, la plénitude (je suis la traduction de Crampon, Huby, Cerfaux) de celui qui remplit tout en tous ».

L'Église est dans une relation unique, privilégiée avec le Christ ; à son propos, il ne s'agit plus d'une souveraineté comme celle que le Seigneur exerce sur les Puissances et l'univers ; elle est dans un rang à part, au-dessus du reste, parce que (telle est, semble-t-il, la nuance du relatif ἥτις) elle est le Corps du Christ. Sur elle le Christ exerce une *souveraineté d'ordre personnel,* comme une âme domine le corps dans l'unité de la personne, comme la vie, la direction intelligente domine l'organisme humain en même temps qu'elle l'imprègne entièrement, parce que c'est par lui que la vie, la direction intelligente

17. Huby, *op. cit.*, p. 158.
18. Idem, *ibid.*
19. Bérulle et l'École Française ont compris cette grandiose pensée paulinienne. « Le ciel n'est plus par-dessus la terre, mais une terre est par-dessus tous les cieux, c'est à savoir la terre de notre humanité vivante en Jésus-Christ, et cette heureuse portion de terre transportée ainsi dans le ciel..., ainsi subsistante au Verbe éternel..., est un nouveau centre de l'univers ». Et quelques pages plus

se manifeste, se rend visible et s'adjoint de nouveaux terrains d'action. Tel est, semble-t-il, le rapport qui existe entre le Christ et l'Église.

Or dans le Christ, « il a plu au Père que toute la plénitude habitât » (*Col.*, I, 19), d'une habitation permanente (κατοικῆσαι), « plénitude d'être aussi bien que plénitude de grâces [20] ». C'est par là, continue *Col.*, I, 20, que s'opère la réconciliation universelle, que tout s'achève en sainteté, car c'est le Christ qui « est la plénitude sanctificatrice des chrétiens [21] ». L'Église est, en contre-partie, son « plérôme », « c'est-à-dire la zone où s'exerce la puissance de vie et de sanctification de celui qui achève en sainteté tout en tous [22] ». « Elle est le réceptacle parfait de ses grâces et de ses dons; elle en est totalement remplie, et en elle ils déploient toute leur divine énergie [23] ». Il faudrait reprendre les mots de Lightfoot que cite le Père Huby : « Toutes les grâces divines qui résident dans le Christ sont imparties à l'Église, sa plénitude lui est communiquée, et ainsi elle peut être appelée son plérôme. C'est là l'Église idéale [24] ».

Si l'Église est par rapport au Christ personnel la zone d'épanouissement de sa vie, elle est donc à son égard dans le même rapport que le Corps glorifié est à l'égard du Christ personnel. Avec le chanoine Cerfaux [25], on peut dire : « Le Corps du Christ manifeste la gloire divine du Christ élevé en gloire ». Or l'Église est Corps du Christ, nous dit l'Apôtre; elle est, comme le Corps glorieux de Jésus, le réceptacle de tout ce qu'est le Christ personnel; elle apparaît donc comme une même réalité avec ce Corps glorieux, plus exactement, comme s'identifiant avec lui.

Oserais-je une comparaison, ou une analogie? Le Corps eucharistique, qui jusqu'au haut moyen âge s'appela « Corps mystique du Christ », ne fait pas nombre avec le Corps glorieux de Jésus; il y a bien identification, et le Christ, sous le mode sacramentel, nous est donné dans l'Hostie. De même l'Église est vraiment Corps du Christ, dans une identité mystique avec ce Corps glorifié.

Qu'elle soit ainsi toute céleste, vivante dans le triomphe du Christ, les textes pauliniens en font foi. « Le Christ a aimé l'Église et s'est livré lui-même pour elle, afin de la sanctifier, après l'avoir purifiée

---

loin de son *Discours de l'Etat et des Grandeurs de Jésus*, de Bérulle poursuit : « Cette nature humaine étant l'abrégé de l'univers et le sujet auquel par les divers degrés et conditions de son être toutes les créatures sont récapitulées, il est évident que lorsqu'elle est unie à Dieu, l'univers même qui est sorti de Dieu retourne à Dieu, étant réuni et conjoint à Dieu en elle par ce divin mystère » (cité dans Taveau, *Le Cardinal de Bérulle*, p. 97-99).

20. Prat, *Théologie de saint Paul*, II, p. 109.
21. Cerfaux, *Théologie de l'Eglise suivant saint Paul*, p. 258.
22. Cerfaux, *op. cit.*, p. 259.
23. Huby, *Epîtres de la Captivité*, p. 169.
24. Huby, *op. cit.*, p. 169.
25. M. Cerfaux s'inspire des pages du Père Congar, *Esquisses du Mystère de l'Eglise*, p. 26...

par le bain d'eau avec la parole, pour la faire paraître devant lui, cette Eglise, glorieuse (ἔνδοξον), sans tache, sans ride, ni rien de semblable, mais sainte et immaculée » (*Eph.*, V, 25-27). Notre mère, à nous chrétiens, celle qui est libre, est « la Jérusalem d'en haut » (*Gal.*, IV, 26), nouvelle Jérusalem dont le Temple est le Corps glorieux du Christ, ainsi que Jean, II, 19-21, le rapporte lors des discussions de Jésus avec les Maîtres d'Israël à la première Pâque : « Détruisez ce Temple et je le rebâtirai en trois jours... Il parlait du Temple de son Corps ». Or c'est ce Corps ressuscité, unique sanctuaire céleste, qui se construit dans le Christ, sous son influx personnel. « En lui tout édifice bien ordonné s'élève pour former un Temple saint dans le Seigneur, en qui vous êtes employés dans la construction pour devenir sanctuaire de Dieu dans l'Esprit » (*Eph.*, II, 21-22).

Cependant cette réalité fondamentale triomphante a un côté tangible. L'Eglise, Corps du Christ glorieux, comporte aussi un aspect visible ; la plénitude du Christ qu'elle est, se manifeste à notre durée et spatialité dans un jour partiel, imparfait, parce que, du côté du cosmos, et tout d'abord du côté de l'humanité, il faut apprendre à participer de plus en plus au σῶμα πνευματικόν du Christ, jusqu'à ce que, l'unité de tout étant parfaite, la plénitude sera achevée par rapport à nous. Il y a encore, pour le Christ, mais dans son Eglise et vue de notre côté, une croissance de son Corps à opérer. On pourrait dire que le mystère théandrique du Verbe Incarné s'étend à toute la réalité de l'Eglise et qu'il aura sa plénitude, lorsque la parousie sonnera, parce qu'alors Dieu sera tout en tous (cfr *I Cor.*, XV, 28). Pour l'instant, l'Eglise, en sa phase itinérante, est en quelque sorte le sacrement du Christ glorieux.

Mais précisément la richesse infinie et infiniment simple de Jésus-Christ se traduira dans l'Eglise par une diversité de vertus, de charismes, de fonctions, de sacrements. « Il y a diversité de charismes, mais c'est le même Esprit ; diversité de ministères, mais c'est le même Seigneur ; diversité d'opérations, mais c'est le même Dieu qui opère en tous » ; et il faudrait lire tout *I Cor.*, XII. Le Christ continue sur la terre d'avoir des membres divers qui expriment la complexité de son Corps en sa phase terrestre, et construisent l'Eglise (cfr *I Cor.*, XIV, 4). Et il a besoin de cette différenciation des membres de son Corps pour traduire, par la complémentarité de leurs rôles diversifiés et limités, donc imparfaits, quelque chose de l'universalisme de son être et de son action. C'est, pour l'humanité et le monde, la suite nécessaire, en même temps que la manifestation tangible, de sa vie glorieuse personnelle. « Il est monté au-dessus de tous les cieux afin de tout remplir. C'est lui qui fait les uns apôtres, d'autres prophètes, d'autres évangélistes, d'autres pasteurs et docteurs..., en vue de l'édification du Corps du Christ, jusqu'à ce que nous soyons tous parvenus

à l'unité de la foi et de la pleine connaissance du Fils de Dieu, à l'état d'homme parfait (τέλειος), à la mesure de la taille de la plénitude du Christ, afin que nous ne soyons plus des enfants, mais que... professant la vérité dans la charité, nous grandissions à tous égards vers lui qui est la tête (κεφαλή), le Christ : c'est de lui que tout le corps coordonné et consolidé par tous les liens d'un mutuel secours, selon la force proportionnée à chaque partie, opère sa croissance organique pour son édification dans la charité » (*Eph.*, IV, 10-16).

Ainsi l'Eglise manifeste d'une part l'unité ontologique de tous dans le Christ; mais parce que cette unité n'est pas encore, en notre condition terrestre, réalisée, l'Eglise manifeste aussi l'infinie richesse du Christ dans la multiplicité des membres. Le Mystère que prêche Paul, c'est la communauté de corps (σύσσωμα) des hommes avec le Christ (*Eph.*, III, 6) ; là est la source, la racine irremplaçable de leur unité; chacun d'eux redit les mots de l'Apôtre: « Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi. La vie que je vis maintenant dans la chair (ἐν σαρκί, et cela exprime le réalisme de l'incorporation de chacun au Christ), je la vis dans la foi au Fils de Dieu » (*Gal.*, II, 20). C'est aussi souligner à quel degré de personnalité chacun doit parvenir pour vivre cette vie du Christ; la communauté refuse le confusionisme, et exige pour sa perfection l'affirmation personnelle des engagements. Chose d'autant plus essentielle que le Mystère, c'est encore « la richesse insondable du Christ » (*Eph.*, III, 8) qui manifeste aux « principautés et puissances, par le moyen de l'Eglise (διὰ τῆς ἐκκλησίας), la sagesse infiniment variée de Dieu, selon le dessein éternel qu'il a réalisé en Christ-Jésus Notre-Seigneur » (*Eph.*, III, 10, 11). Il faut donc que, dans le Christ, chacun reste lui-même pour exprimer quelque chose de cette infinie sagesse.

Ainsi l'Eglise, en sa complexité et en son unité, déroute la « sagesse » humaine, celle dont parlait Paul aux Corinthiens. D'une part, puisqu'elle est Corps du Christ, elle se présente dans la perfection et la simplicité de sa vie de Ressuscité; d'autre part, étant pour nous la réalité visible de ce Corps glorieux, certes animée de son Esprit, elle n'est pas un pur « donné », et un « parfait » absolu; elle vit sous une loi de complémentarité, chacun de nous, et finalement le cosmos par nous, travaillant à réaliser le Christ et à construire son Corps. C'est bien là le grand mystère de l'Eglise, répondant du grand mystère du Christ « qui a été manifesté en chair, justifié en esprit, contemplé par les anges, prêché parmi les nations, cru dans le monde, exalté en gloire » (*I Tim.*, III, 16).

Ainsi d'une part Paul ne saurait-il dissocier le Christ et l'Eglise; aussi la doxologie, adressée au Père, chantera-t-elle : « A Lui soit la gloire dans l'Eglise et en Christ Jésus dans tous les âges, aux siècles des siècles! Amen! » (*Eph.*, III, 20, 21). Ainsi d'autre part Paul

affirmera-t-il l'imperfection de ce Corps qui est appelé à grandir. Ce sont deux aspects : l'un céleste, celui de l'Église dans son identité mystique avec le Corps glorifié du Christ; l'autre visible, par lequel le Christ agit, accomplissant à travers les âges et les espaces son œuvre de « récapitulation » de tout en lui, Verbe Incarné glorifié.

*
* *

En conclusion, j'adopterais volontiers les définitions de Dom Lialine, exposées dans *Irénikon*, 1946, p. 316 : Le Corps mystique existera en son état parfait à la Parousie, lorsque l'unité de tout et de tous sera achevée. Mais il n'en existe pas moins réellement sur la terre, dans un état transitoire et imparfait : « il est tout ordonné vers la perfection de son état définitif »; il a en lui-même la source de cette perfection vers laquelle il marche; car il y est dirigé par le Πνεῦμα divin et par tous les liens qui unissent les hommes au Christ. Ces liens sont la foi, les sacrements, la hiérarchie, les charismes, liens dont le rôle sera terminé lors de l'unité parfaite dans la consommation de tout en Dieu par le Christ.

Nous saisissons par là combien ce serait fausser notre vision de considérer à part l'organisme visible de l'Église. On se vouerait à ne la plus comprendre et à la défigurer. Peut-être le lecteur saisira-t-il aussi pourquoi l'Église catholique romaine s'affirme comme étant à strictement parler le Corps mystique, à cause de la plénitude des liens qui en elle lient les membres de ce Corps. Mais je souligne également [26] que, pour l'Église romaine, « tous les chrétiens non-catholiques sont ordonnés à ce Corps invisiblement, mais aussi par certains éléments visibles », éléments qui, à un regard catholique, manifestent leur relative appartenance à l'unique Église et fait d'eux, dans une perspective unioniste, « des membres potentiels de ce Corps ».

P. Michalon,
Prêtre de S. Sulpice.

---

26. C'est toujours à Dom Lialine que je me réfère, *Irénikon*, 1947, p. 51; et aussi à l'encyclique « *Mystici Corporis* ». Cfr A. Chavasse, *Ordonnés au Corps Mystique*, *Nouvelle Revue Théologique*, 1948, p. 690-702.

Pourquoi le Christ ? *

Mesdames, Messieurs,

L'on ne saurait parcourir une région peuplée du globe sans que le regard soit attiré par les temples, les synagogues, les mosquées, les églises. Personne ne songe d'ailleurs à contester que tous les grands peuples, toutes les grandes civilisations, aient accordé une large place au fait religieux. Et si quelques sociologues modernes, trop pressés, ont prétendu qu'il existe des peuplades dites primitives complètement dénuées du sens du divin, une science plus récente, mieux informée et plus consciencieuse, enquêtant depuis la Nouvelle-Guinée jusqu'en Californie en passant par l'Afrique avec les Pygmées, depuis le Kamtchatka et le détroit de Behring jusqu'à la Terre de Feu et l'Australie, permet d'établir le contraire.

Il n'en faut pas tant, loin de là, pour inférer qu'il y a dans l'âme humaine l'inclination congénitale à admettre Dieu.

Voyez près de vous le petit enfant qui apprend son « Notre Père qui êtes aux cieux » ; il semble encore tout asservi au sensible, on dirait même tout proche de l'animalité, s'il n'avait pas la spiritualité étincelante de son sourire ; pourtant est-il difficile, d'ordinaire, de le faire s'adresser à un être supérieur au monde, invisible, à ne pas confondre avec un vieillard à barbe blanche sur un nuage ?

Plus simplement encore, Mesdames et Messieurs, vous prenez conscience, en ce moment même, de ce qui vous amène ici ce soir ; — et qui me fait espérer obtenir votre attention, alors que je n'ai vraiment rien à vous dire que, comme chrétiens, comme chrétiennes, vous ne sachiez au fond très bien. Ce ne sera guère qu'un rappel en synthèse.

Il y a donc dans l'homme l'attrait du divin, et l'on peut démontrer qu'il doit en être ainsi. En outre, la raison naturelle prouve l'existence de Dieu et le devoir de l'adorer.

Mais cela étant, n'est-il pas extrêmement étrange qu'on ne trouve nulle part dans le monde une religion vécue, vivace, d'inspiration proprement philosophique ? Le « Vicaire Savoyard » de J.-J. Rousseau, le « Curé Meslier » de Voltaire sont enterrés, et n'ont pas eu de véri-

---

* *N.d.l.R.* — La *N.R.Th.* est heureuse de présenter à ses lecteurs, dans sa forme originale, la leçon publique qu'a faite le R. P. Ch. Lemaître, S. J., à l'« Ecole de Sciences Religieuses » des Facultés Universitaires Notre-Dame de la Paix à Namur. Cette Ecole s'est ouverte au début de l'année académique 1951-1952. Sa fondation, qui répond à la fois à un besoin et à de nombreuses suggestions et demandes, a pour *but* de permettre aux *laïcs* de renouveler et d'approfondir leurs connaissances religieuses pour des raisons personnelles ou apostoliques.

tables ouailles, pieuses, ferventes. Le plus grand effort pour instaurer et faire triompher la religion toute naturelle date déjà. Il fut tenté, vous le savez, par la Révolution française. La décence nous interdit d'évoquer le culte de la Déesse-Raison, hissée sur un autel profané, sous l'inscription profanée aussi de « Philosophie ». Mais il y eut la fête de l'Etre suprême. Elle faisait naître les plus touchantes espérances. Le programme paru au Moniteur prévoyait des émotions spontanées : « Dès l'aurore, le son d'une musique guerrière retentit de toute part, et fait succéder au calme de la nuit un réveil enchanteur. Amis, frères, époux, vieillards s'embrassent, tandis que l'enfant s'allaite au sein de sa mère et que les fils aux bras vigoureux se saisissent de leurs armes. La joie et la fraternité enchantent le peuple... Les mères portent à la main des bouquets de roses. Leurs filles, qui ne doivent jamais les abandonner que pour passer dans les bras d'un époux, les accompagnent et portent des corbeilles pleines de fleurs... » Vous voyez, Mesdames et Messieurs, combien c'était prometteur. Mais, lorsque Robespierre, ivre d'adulations, poudré, en habit bleu barbeau, une gerbe d'épis de blé et de fleurs champêtres à la main, eut conduit le peuple étonné jusqu'au tertre du Champ de Mars pour y acclamer l'Etre-Suprême, le lendemain il ne demeura que le souvenir ridicule d'un singulier pontife et d'une morne cérémonie qui ne devait pas se renouveler; — tandis que la Foi, meurtrie et immortelle, attendait que son heure revenue sonnât au bourdon de Notre-Dame, faisant écho aux cloches baptisées du monde entier.

D'où vient cette anomalie véritablement paradoxale?

C'est qu'un double empêchement majeur peut paralyser l'élan religieux de l'âme : d'une part, la froideur de l'idée qu'on se fait rationnellement de Dieu; d'autre part, l'écart entre le fini et l'infini, incommensurable abîme. — Et nous ne parlons pas encore d'obstacles ayant leur fondement dans la volonté humaine, et que l'homme dresse parfois plus massifs et plus hauts que les murailles de Babel, qui, elles, ne s'élevaient que jusqu'aux nues.

*
* *

Froideur de notre idée rationnelle de Dieu, oui, certainement. Qu'elle nous touche peu, c'est inévitable : elle est dès l'abord redoutablement abstraite, et quand notre intelligence tente de l'élucider toujours davantage, elle accumule abstractions sur abstractions, qu'il faut ensuite relier entre elles par des rapports plus abstraits encore, d'autant plus fuyants et insaisissables que tous les attributs philosophiques de Dieu s'identifient dans la parfaite simplicité de son être. Le cœur oppressé languit aux altitudes glacées du savoir.

« J'ose dire, déclarait Lacordaire, que la feuille, emportée par le vent dans un soir d'automne, nous touche plus que l'immensité des perfections divines. »

Combien l'on souhaiterait, n'est-ce pas, un mobile puissant et ardent, adapté à notre composé d'esprit et de matière et capable d'entraîner notre être tout entier, sensibilité comprise, de façon habituelle, vers Dieu!

Or, il y a, tout le monde le sait, un mobile qui, plus que tout autre, étreint, possède, embrase le cœur de l'homme. Les poètes les plus profanes l'ont chanté dans des chefs-d'œuvre, et aussi les saints les plus austères : François d'Assise, Jean de la Croix... Beaucoup d'hommes veulent en vivre; des lâches et des héros veulent en mourir. Déjà, vous l'avez nommé.

Maintenant, ouvrons l'Ecriture Sainte, et que ce soit, par exemple, dans la longue épître de saint Jean. — L'ère de la Révélation va se clore. Pierre, Paul, Jacques, André et les autres apôtres ont été martyrisés et sont tous morts, sauf Jean, demeuré seul, déjà comme séparé du monde. Il a eu ses grandes visions de Pathmos. Peu de temps avant de mourir, il envoie aux Eglises son Evangile, avec une préface sous forme de lettre missive, qui est, d'après des exégètes, la première épître joannique, les deux autres n'étant en somme que d'assez courts billets. C'est probablement le dernier écrit et, en un sens, comme le dernier mot de la Révélation. Qu'y lisons-nous? « L'amour vient de Dieu, et quiconque aime est né de Dieu et connaît Dieu. Celui qui n'aime pas n'a pas connu Dieu, ὅτι ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστιν, car Dieu est amour... Nous, nous avons connu l'amour que Dieu a pour nous et nous y avons cru. Dieu est amour; et celui qui demeure dans l'amour demeure en Dieu, et Dieu demeure en lui. »

Ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν, *Deus caritas est*, Dieu est amour. Vérité fondamentale, idée centrale de la vraie religion. Puisque la théologie est une science et qu'elle tend, comme toute science, à la synthèse harmonieuse, il serait désirable sans doute qu'elle pût se constituer et se développer tout entière, dans le rayonnement de cet axiome primordial entre tous : *Deus caritas est*, prenant le terme amour dans son sens plénier, à la fois le plus transcendant et le plus émouvant, avec toute sa profondeur, son étendue, ses vastes résonances.

Et Dieu est amour d'abord et avant tout en l'intime de lui-même. Il serait tout amour même s'il n'avait pas créé le monde. C'est ce que les mystiques entrevoient et essayent de nous faire entrevoir : tel Richard de Saint-Victor, admirable en ses méditations trinitaires et de plus en plus admiré, que Dante, au chant dixième du Paradis, met dans le Soleil, auprès d'Albert de Cologne et de Thomas d'Aquin, parmi les flambeaux plus brillants que le Soleil lui-même et dont il dit : *Che a considerar fu piu che viro*; « pour la contemplation il fut plus qu'un homme ».

Mais Dieu a créé, il a créé le monde, il a créé l'humanité, il nous a créés, et c'est par l'amour qu'il se révèle surtout. Comprise comme il faut la comprendre, toute la Bible enseigne cet amour envers nous. L'Ancien Testament déjà incontestablement. Comment, sans cela, interpréter le Cantique des Cantiques : « Mets-moi comme un sceau sur ton cœur, comme un sceau sur ton bras, car l'amour est fort comme la mort »... et tant de passages des Prophètes : « Pareil à l'aigle qui excite sa couvée et voltige au-dessus de ses petits, Yahweh a déployé ses ailes; il a pris Israël et l'a porté sur ses ailes... » « Vous serez allaités, portés sur mon sein, caressés sur mes genoux. Comme un homme que sa mère console, ainsi je vous consolerai... Quand les mères oublieraient, moi je ne t'oublierai pas»? Mais vraiment, Mesdames et Messieurs, je vous le demande, où chercher plus d'amour? « Quand les mères oublieraient, moi je ne t'oublierai pas. » Pourtant n'est-ce pas l'amour maternel qui est fort comme la mort?

Et la réponse requise à l'amour de Dieu est déjà inscrite à la place d'honneur sur les tables de la loi promulguées au Sinaï, et que rien ni personne ne pourra briser une seconde fois jusqu'à la fin des temps : « Tu aimeras ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme et de toutes tes forces. »

Mais, nous l'avons dit, qui veut vivre véritablement la religion subit un autre empêchement encore, devant lequel, dès qu'on s'en rend bien compte, la raison s'effare prise de vertige : l'écart entre l'infini, Dieu, et le fini, sa créature, l'homme, écart qui, rigoureusement, est lui-même infini. Or, on ne franchit pas l'infini : *infinitum non est transire,* adage de l'École. Moins sérieusement, à coup sûr : « Autant vouloir, dit Wells, romancier qui croit philosopher, autant vouloir étancher sa soif en avalant la voie lactée, et donner une poignée de main aux étoiles ». Citons plus volontiers le vieux Juvénal, qui nous montre l'homme brûlant d'impatience douloureuse aux frontières étroites du monde :

Aestuat infelix angusto in limine mundi.

Combien on souhaiterait, n'est-ce pas, une réalité qui ouvre le passage vers l'infini, et qui, malgré tout, comble cet écart, ce gouffre où l'esprit humain s'élance, au risque de sombrer! Mais laquelle? Est-elle concevable? N'est-elle pas tout à fait impossible?

Cette réalité ne pourrait être intercalaire, ne pourrait être, en dépit d'Arius, intermédiaire, quelque chose ou quelqu'un entre le fini et l'infini, et donc distinct à la fois du fini et de l'infini. Quel moyen terme y aurait-il? Ce qui n'est pas infini est fini et ce qui n'est pas fini est infini. Sur un abîme aux bords séparés par des distances absolument incommensurables, pas de pont qu'on puisse jeter, d'autant d'arches qu'on voudra, à perte de vue.

Et on ne peut songer non plus à un rapprochement par l'altération

d'un des termes ou des deux termes, comme dans le panthéisme. — L'on ne reprochera pas au panthéisme, notez-le bien, d'être incompréhensible, puisque tout ce qui concerne le mode d'être de Dieu l'est nécessairement pour nos intelligences infimes, minces coquilles plus ou moins ébréchées, semées sur le rivage du temps et qui ne sauraient contenir tout l'océan, lequel, lui-même, ne saurait refléter tout le ciel. Par définition, nos mystères le sont aussi, incompréhensibles. Si la raison, dûment éclairée, peut savoir qu'elle doit indubitablement les admettre, en eux-mêmes ils nous demeurent tellement impénétrables, que saint Augustin a pu dire : « Si tu comprends ce n'est pas cela. » Mais — et c'est tout autre chose — le panthéisme, lui, est une absurdité que la philosophie depuis longtemps dénonce. Sous des formes multiples, protéiques, spécieuses, très souvent prestigieuses, il est l'incohérence même. D'une part, il intériorise à l'illimitée essence divine les limites du monde, ce qui la supprime, et d'autre part, il enlève au monde, comme tel, sa consistance en tendant à le réduire à une sorte de miroitement d'aspects évanescents, ce qui est une manière de le priver d'être. Pour avoir voulu embrasser tout l'être, d'une seule étreinte, il ne retient que le néant inavoué, le vide d'une illusion totalisante. Quoi d'étonnant s'il provoque des états d'âme bizarres et effrayants, comme chez les Hindous, par exemple. On peut dire, d'une façon trop sommaire, je le sais bien, mais, après tout, suffisamment exacte, que chez les panthéistes de l'Inde, c'est tantôt le plus noir pessimisme, tantôt une exultation éperdue, et tantôt les deux à la fois comme dans des hymnes civaïques qui pourraient charmer tour à tour Schopenhauer et Nietzsche : O Civa, « quand tu danses, la terre battue par tes pieds tremble comme sur le point de périr, le ciel est pris de vertige, l'armée des planètes est enfoncée par le mouvement de tes bras, le firmament que heurte ta coiffure près de s'écrouler, tant paraît contradictoire ta puissance toujours d'accord avec elle-même. Tes jardins sont les cimetières, les vampires forment ta cour, la cendre des bûchers est ta poudre de santal, un chapelet de crânes humains voilà ta guirlande de fleurs. Ton humeur est sinistre... Tu n'en es pas moins la suprême félicité de ceux qui t'invoquent, ô dispensateur des grâces. Tu es le soleil, tu es la lune, tu es le vent, tu es l'eau, tu es le ciel et la terre, tu es l'âme universelle... Adoration à toi ô Dieu chéri!... » — « Danse mon cœur... Les monts et l'océan dansent, et la terre danse; au milieu d'éclats de rire et de sanglots, l'humanité danse. »

Mais nous, Mesdames et Messieurs, qui avons la fierté sereine, la paix, la joie d'être chrétiens, nous sommes indemnes de pareilles extravagances où parfois la poésie rejoint la psychopathie; et nous ne sommes pas surpris qu'elles puissent naître de doctrines aberrantes dont on peut démontrer la contradiction radicale. Nous, nous ne projetons pas sur l'abîme béant je ne sais quelle fantasmagorie fasci-

nante, presque aveuglante, pour prévenir ou ajourner tant bien que mal un vertige mortel.

Nous savons, nous, que l'écart, l'abîme, n'a plus à être comblé, parce qu'il est *débordé*. Nous savons, nous, que, de par l'insondable et inépuisable amour divin, il y a l'Homme-Dieu, où divinité et humanité sont unies en une seule et même personne ineffable. L'Homme-Dieu n'est pas intercalaire, n'est pas un intermédiaire, il est mieux que cela sans comparaison possible : il est, en une seule et même personne, à des points de vue différents, sous des rapports différents, l'Infini et le fini; et aucun des termes n'est altéré : c'est l'Infini, tel quel, intact, et le fini, tel quel, intact en une seule et même personne adorable, vrai Dieu et vrai homme, vraie « chair » comme dit le Prologue de saint Jean. Mystère profond, comme il convient à ce qui est divin, à toute vérité proprement divine, profond comme l'océan de l'éternel amour, mais rationnellement, philosophiquement inattaquable, et qui, admis, illumine, *Lumen Christi*. De derrière les nuages le soleil donne encore la clarté du jour. Si l'on se décidait à n'ouvrir les yeux qu'à la lumière des astres que l'on peut fixer du regard et dont on peut faire le tour, on demeurerait dans la nuit sans fin. « Nos mystères sont obscurs, dit un célèbre dominicain, mais ils sont grands et eux admis tout s'explique, sans eux tout est misérablement petit » (misérablement jusqu'à la nausée), « et rien ne s'explique ».

Ceux qui, comme nous, ont la sécurité unique d'avoir la foi chrétienne, savent qu'ils sont ici au cœur même du contenu de notre foi. Il y va du « tout ou rien ».

Et en effet, la religion chrétienne peut se définir : religion de Dieu le Fils fait homme en vertu de l'amour de Dieu, en vue de l'amour des hommes. Le Père éternel aime son Fils d'un amour infini, et il l'aime tel qu'il est, uni à la nature humaine; ainsi son amour se prolonge jusqu'aux frères de son Fils, les hommes, qui partagent avec lui la même nature humaine, qui, distincts comme individus, ont cette même nature en commun, l'humanité. Et l'amour du Fils pour le Père éternel est l'amour de l'Homme-Dieu, homme aussi, comme nous et avec nous, plus intimement unis à nous ses frères, que notre intelligence superficielle et morcelante ne peut le concevoir, et unis par l'amour et pour l'amour. Le Docteur de l'Eglise, saint Cyrille, écrit hardiment « Par la chair qu'il s'est unie, il a en lui tous les hommes. »

Encore une fois, la religion chrétienne est la religion de Dieu le Fils fait homme en vertu de l'amour de Dieu, qui, par l'Homme-Dieu, afflue dans l'humanité, en vue de l'amour des hommes qui, par l'Homme-Dieu, reflue de l'humanité jusqu'à Dieu, jusqu'à l'Infini.

Reflue... Reflue?... Hélas! pas toujours, pas chez tous.

Ici, en face du mystère divin, entre en scène la plus inscrutable, la plus indéchiffrable, la plus énigmatique des propriétés de l'âme hu-

maine, et la moins prévisible en ses avatars pour l'âme humaine elle-même : le libre arbitre.

Oui, en regard l'un de l'autre — à des niveaux tout différents, bien entendu —, il y a le mystère de Dieu et le mystère de l'homme : mystère au dernier sommet ontologique, mystère au dernier sommet psychologique ; car ce qui est suprême défie toute comparaison éclairante, met en défaut tous les repères. Double mystère — et, à fortiori, mystère leur coexistence. Il faut en prendre son parti, puisque, la modestie intellectuelle étant seule raisonnable, il faut prendre son parti, ou, mieux, prendre le pari de tout ce qui est vrai, le vrai, fût-il environné, à de vertigineuses hauteurs, d'une immensité d'ombre. — Et nous savons bien qu'il en est ainsi également dans la sphère plus explorable des sciences physiques, chimiques, biologiques, ethnologiques, historiques, et dans la première, en date, des sciences, l'astronomie. Qu'est-ce pour nous que le firmament étoilé ? Malgré

Cette obscure clarté qui tombe des étoiles

et de l'esprit des plus grands savants, c'est la nuit, ce n'est encore et toujours presque rien d'autre que la nuit.

Ce qui suit nous retiendra davantage — à la lumière tamisée mais pure de la foi ; car le drame des drames s'ouvre, la toile se lève sur la tragédie humano-divine, où chaque homme, vous et moi, tient un rôle inquiétant aux côtés de l'Homme-Dieu, et dont l'épilogue à double issue saisissante se trouve annoncé à la fin de l'Apocalypse de saint Jean et dans le si célèbre chapitre XXV de l'Evangile de saint Matthieu : séparation *in aeternum* de ceux que l'Homme-Dieu, dans toute sa majesté, reconnaîtra comme ayant aimé, et de ceux qu'il dénoncera comme n'ayant pas aimé.

L'homme est libre, et l'amour est libre, et l'infidélité à l'amour est libre, et la haine est libre... libre ! libre ! — Voyez.

Le jeune prodigue, excédé par la longévité de son père, lui dit : J'en ai assez d'attendre ! Donnez-moi ma part d'héritage tout de suite. J'ai décidé de m'en aller loin de vous, pour y faire tout ce que je veux... Et nous le voyons aussitôt s'en aller, d'abord vers la porcherie au pire sens du terme, *cum meretricibus*. Et lorsque les pauvres filles de joie lui ont donné la joie qu'elles donnent, le voici en train de cuver cette joie dans une porcherie au sens ordinaire du terme maintenant, parmi les animaux que nous appelons immondes. Et il les envie, il trouve désirable leur pâture, tandis qu'en retour, ces animaux ne pourraient rien trouver d'enviable, de désirable, chez ce précoce débauché. Déchéance trop connue sur une pente qui mène beaucoup plus bas que l'animalité... — Eh bien ! le père ne s'est pas mis à la traverse, il n'a pas, de ses bras ouverts, barré le passage à son fils, il ne l'a pas fait empoigner par ses serviteurs pour le retenir de force, et quand le jeune goujat lui adressa la demande impudente, réclama

sa part d'héritage pour en faire l'usage que l'on sait, cette part, il l'obtient. Le père le laisse libre de faire ce qu'il veut, puisqu'il le veut.

Lorsque, dans la nuit de l'ignominie, à la lueur des torches éclairant soudain le feuillage des oliviers et les épées d'une valetaille en armes, Judas avance ses lèvres de fourbe vers le visage du Christ, son maître, Jésus lui dit bien : « Mon ami, pourquoi es-tu venu?... Judas c'est par un baiser que tu me trahis! » Mais lui, l'Homme-Dieu, lui, le Tout-Puissant, lui qui rend la vie aux cadavres, il ne cloue pas sur place ce misérable pour l'arrêter sur le chemin de la perdition vers la mort du corps et de l'âme! — Et une heure plus tard, Judas, au pied de l'arbre où il s'était pendu et dont la branche avait cassé, gisait les entrailles ouvertes. Voilà ce qui restait de son corps. Quant à son âme... Le Christ laisse Judas libre de faire ce qu'il veut, puisqu'il le veut.

Et il en va toujours de la sorte, de siècle en siècle, alors, hier, aujourd'hui. Et si, dans un pays de traditions très chrétiennes, en pleine capitale, en pleine foule, en plein jour, de jeunes bourgeois intellectuels, par manière de joyeux ébats, souillent, en jetant sur elle des ordures, l'image de Notre-Seigneur Jésus-Christ crucifié, Dieu qui aime son Fils d'un amour sans bornes et qui le propose à l'amour, les laisse libres de faire ce qu'ils veulent, puisqu'ils le veulent, — avec les suites que, tôt ou tard, cela entraînera pour eux.

L'homme est libre, et l'amour est libre, et l'infidélité à l'amour est libre, et la haine est libre — et les polissons sont libres... libres! libres!

La Charité incréée a, pour sa part, écarté tout obstacle à l'amour. La créature humaine a plein pouvoir d'élever, entre elle et Dieu, des obstacles à l'amour, que la Charité incréée ne franchira pas, jamais, jamais.

Mais n'est-ce pas trop déconcertant, trop invraisemblable? — Non, puisque le contraire le serait davantage. Tâchons de comprendre un peu.

Dieu a créé l'homme avec toutes les propriétés essentiellement inhérentes à sa nature, et avec celle, la plus élevée, dont le manque la mutilerait, la tronquerait le plus gravement par le sommet, l'efficace liberté. Il ne lui inflige pas cette dérision de la rendre vaine, car, du coup, cette dérision, ne serait-ce pas se l'infliger à lui-même? Nous créer, c'était vouloir intacte cette propriété caractéristique, cette liberté, en elle-même et dans le prolongement qu'elle se donne : ses actes, ses effets, les uns et les autres d'une même venue, d'un même tenant. Saint Grégoire de Nazianze écrit à propos des renégats de la charité : « Leur faute n'est pas une chose et leur peine une autre, mais contre eux se retourne leur faute ». Dieu respecte la liberté humaine, parce qu'elle est partie intégrante du don le plus généreux de son amour créateur, parce que ses dons sont sans repentance et parce que, (voici qui est capital encore), sans cela, le plus grand

hommage, incomparablement, et le plus amoureux, incomparablement, que l'être que nous sommes puisse rendre à Dieu deviendrait impossible, celui d'une liberté qui, ayant le pouvoir de se refuser et même de se muer en haine, instable, oscillante, tiraillée, divisée, parfois véritablement écartelée, de toute son énergie se recueille, se concentre, se résume en un même et total don d'amour. Suprême gloire de l'homme procurant par imitation le plus de gloire à celui qui est l'amour même. *Deus caritas.* Pascal dit si bien : « Tous les corps, le firmament, les étoiles, la terre et les royaumes ne valent pas le moindre des esprits », et, « tous les corps ensemble et tous les esprits ensemble, et toutes leurs productions, ne valent pas le moindre mouvement de charité. Cela est d'un ordre infiniment plus élevé », en regard duquel tout le reste pâlit, s'efface, s'évanouit...

Cependant, l'Homme-Dieu offert aux hommes rien que par amour, libre amour, et pour l'amour, libre amour, se contentera-t-il de contempler de haut, dans la sereine transcendance qui est la sienne, les vicissitudes et aventures du libre arbitre? — Il le pourrait. Mais vous savez ce qui en est. Tous les moyens, les inconcevables surtout, il les met en œuvre pour amener les hommes, sans les contraindre le moins du monde, et s'ils le veulent bien, à l'observation du premier et, au fond, du seul commandement : « Tu aimeras ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme et de toutes tes forces. »

Le Fils de Dieu qui, pour être incarné, n'en est pas moins l'Infini, et qui aurait pu vivre sur la terre dans une solitude majestueuse, distante et souveraine, choisit un mode de présence que nul n'aurait pu présumer : il se mêle aux plus basses couches de populations méprisées par les représentants de toutes les grandes civilisations antiques. Et là que fait-il? Issu d'une race tarée, il revêt non seulement la chair des hommes (σαρκοφόρος, dira entre autres saint Ignace d'Antioche), mais, selon le mot de saint Augustin, les haillons de cette chair. Et que dit-il? D'abord il apprend à ces hommes anxieusement en proie à la vie, en proie à la mort, et en proie surtout à eux-mêmes, qu'il y a une bonté inconnue sur la terre, celle du Père qui est dans les cieux. Il le répète tantôt dans le langage le plus élevé, tantôt le plus simplement du monde, comme lorsqu'il dit : « Si le fils d'un d'entre vous lui demande un pain, lui donnera-t-il une pierre? ou s'il lui demande un poisson, lui donnera-t-il un serpent? Si donc vous, tout méchants que vous êtes, savez donner de bonnes choses à vos enfants, combien plus le Père qui est dans les cieux vous en donnera-t-il ». Saint Marc et saint Luc rapportent cette parole évangélique à bien comprendre, mais qui est d'une signification si profonde : *Nemo bonus nisi Deus,* « Dieu seul est bon ». Oui, toute la bonté, toute, n'est qu'en Dieu. — Et faut-il rappeler la conclusion de la parabole de l'enfant prodigue : le père serrant dans ses bras son fils indigne, qui n'avait pas encore su l'aimer?

Mais les Galiléens, les Judéens, même les disciples s'exclament, se récrient — et sans doute aurions-nous fait de même — : Ce Père qui est dans les cieux et dont vous nous parlez sans cesse, le seul père qui soit bon, celui qui est l'amour même, qui est toute la bonté, tout l'amour, nous ne le voyons pas. Mais montrez-le, montrez-le donc! Et Jésus répond : « Celui qui me voit, voit aussi celui qui m'a envoyé. Celui qui me voit, voit aussi le Père... Quiconque m'aime, mon Père l'aimera. » Or, sans rien perdre de sa dignité divine, le Christ réunit en lui tout ce qui appelle l'amour des hommes, quand soi-même on aime. Eh bien, c'est l'Evangile, que vous avez entre les mains; c'est l'Evangile tout entier... On se refuse à choisir. Mais peut-être le livre sacré s'ouvre-t-il comme de lui-même à une page que vous avez relue plus souvent, parce que Notre-Seigneur y montre avec plus de publicité et de solennité, vers la fin de sa prédication, combien il comprend que le grand amour humain, le grand amour, ne va pas sans l'émoi douloureux, la palpitation, la crispation accordée des cœurs, et le don de soi qui ne compte même pas avec les bornes de la vie.

— Maître, celui que vous aimez est malade... et voilà que Lazare est mort. — Allons à Béthanie. — Mais Maître, les Juifs vous cherchaient pour vous tuer, vous lapider, et vous voulez retourner au milieu d'eux! — Allons à Béthanie. A l'approche de Jésus, Marthe tombe à ses pieds et lui dit : Maître, si vous aviez été ici, mon frère ne serait pas mort. Il lui répond : Je suis la Résurrection et la Vie... Le crois-tu? Et Marie dit la même chose que sa sœur : Maître, si vous aviez été ici, mon frère ne serait pas mort... Le Christ, Résurrection et Vie, sait que, dans peu d'instants, il va ramener Lazare d'au-delà de la mort. Mais voyant la peine de Marie et de Marthe et songeant à l'agonie de Lazare, il tressaille, il se trouble, sa figure est celle d'un homme qui va pleurer, et il se met à pleurer. Nul dans la foule ne s'y trompe et l'on dit : Voyez comme il l'aimait. Toujours frémissant de douleur, il se rend au sépulcre : Otez la pierre. — Puis, après avoir prié, le Fils de l'homme jette un grand cri, l'appel de son cœur : Lazare! Viens!... Lazare se lève enveloppé du suaire et des bandelettes. — Déliez-le... Et alors devant cette multitude haletante qui comprend, qui ne peut pas ne pas comprendre, les deux amis se retrouvent, se revoient, se regardent, celui qui vient de sortir de la mort à l'appel d'amour de son ami, et celui qui, pour avoir sauvé son ami de la mort, s'en va lui-même à la mort... Voyez comme il l'aimait. Et voyez comme il devrait être impossible de ne pas l'aimer lui-même!

On doit aimer le Père par l'amour du Fils qui est le plus aimable, le plus charmant des enfants des hommes, et dont la séduction divine et par conséquent éternelle s'exerce à travers tous les âges.

Combien l'on voudrait, si le temps ne faisait défaut, rassembler ici

nombre de témoignages qu'il vous serait doux d'entendre — puisque, vous le prévoyez, ce que nous aurons à dire ensuite sur le déroulement de la tragédie humano-divine sera, de par la seule volonté des hommes, d'abord, à certains égards, sinistre.

Du moins que dit l'apostat Renan? « Jésus n'est-il pas mille fois plus aimé de nos jours qu'au moment où il parcourait la Galilée? » — « Celui qui n'a pas aimé Jésus-Christ, il lui a manqué quelque chose du côté du cœur ou de l'esprit... »

Et que dit l'hédoniste dilettante Pierre Loti arrivé par le désert du Sinaï au pays du Christ, en quête d'impressions plus graves que celles où il s'était complu? Rien ne remue d'abord son âme blasée dans les rues et venelles de Jérusalem, de Bethléem, de Béthanie, et au bord du Cédron; c'est en vain qu'il a veillé de longues heures, seul, sous un olivier du Jardin de Gethsémani : son cœur reste aussi froid que la nuit glacée de Judée. Déçu, désenchanté, près de quitter la Terre Sainte, il entre de nouveau, comme en curieux, dans l'église du Saint Sépulcre. Et alors : « Quelque chose commence à troubler mes yeux. C'était inattendu et sans résistance possible. Dans ce retrait du pilier qui me cache, voici que je pleure, moi aussi, je pleure enfin toutes les larmes amoncelées et refoulées pendant mes longues angoisses antérieures, au cours de tant de changeantes et vides comédies dont mon existence a été tramée... Le Christ! Oh! oui, quoique les hommes fassent ou disent, il demeure bien l'inexplicable et l'unique!... Il est le maître des consolations inespérées... Et, en ce moment, si étrange que cela puisse paraître venant de moi, je voudrais oser dire à ceux de mes frères inconnus qui m'ont suivi au Saint Sépulcre : Cherchez-le, vous aussi, essayez, puisqu'en dehors de lui, il n'y a rien. »

D'une conviction plus durable et sans doute plus réfléchie est ce propos du sincère Dostoïewski : « Il n'y a, dans le monde, qu'une seule personne d'une beauté morale parfaite. C'est le Christ. L'apparition dans l'histoire de ce personnage d'une beauté morale infinie est certainement un miracle infini... »

Les sages modernes de l'Inde ont pour Jésus-Christ une admiration pathétique. Le grand disciple de Rama-Krishna, le néo-védantiste Vivekananda disait de l'Enfant-Dieu : « Je lui aurais lavé les pieds, non avec mes larmes, mais avec le sang de mon cœur. » Et Gandhi déclarait que certainement il se serait fait disciple du Christ si les chrétiens lui avaient paru vraiment imiter le Christ.

Un auteur, dont le nom malheureusement ne dit plus rien, écrivait : « Dans les choses divines, même les plus hautes, qu'est-ce que nous cherchons?... l'humain. Et dans les choses humaines, même les plus charmantes, pour y reposer notre cœur, que voulons-nous trouver?... le divin... Mais dites-moi! est-ce le Verbe Incarné qui a été fait pour satisfaire une telle nature? ou bien est-ce cette nature

qui a été mystérieusement éveillée pour comprendre le Verbe Incarné? — Je le regarde, et qu'est-ce que j'aperçois? Il y a donc un homme que je puis aimer jusqu'à l'adoration, jusqu'à l'extase, dont je puis baiser les pieds, étreindre la poitrine, sans craindre jamais l'excès, puisqu'il est Dieu! Et il y a un Dieu que je puis trouver dans mes peines, qui n'est pas perdu dans des lointains impossibles, dans des intensités de lumière impénétrable, qui, au contraire, est accessible, abordable, puisqu'il est homme. Tout ce qu'il y a en moi de tendre, de pur, d'enthousiaste et de triste, d'humain et de divin, se repose et se satisfait dans l'Homme-Dieu. »

Si la beauté pour l'homme doit se définir, comme il semble bien : toute perfection transparaissant avec perfection, quoi de plus beau que l'Homme-Dieu, qui est le Parfait assumant, revêtant comme on dit parfois, une humanité toute harmonieuse et parfaitement révélatrice? σῶμα σῆμα ici surtout. Et Sertillanges définit le sublime : l'intime uni à l'immense. Or, quoi de plus intime pour nous que l'humanité et quoi de plus immense que l'infinité? Le comble du sublime est théandrique. Ne peut-on pas dire que ressentir le sublime, c'est comme pressentir l'Homme-Dieu?

Notre-Seigneur Jésus-Christ est le plus beau des enfants des hommes, et nul n'a été autant aimé par ses frères les hommes.

Nul n'a été autant haï par ses frères les hommes, et aussi horriblement défiguré par la haine de ses frères.

O visage aimé, chéri, adoré, serait-il vrai qu'il n'y aura pas moyen maintenant de ne pas détourner les yeux!

Qui de vous, qui de nous, pourrait arrêter un regard prolongé, réaliste, sur ce qu'est devenu entre les mains des hommes celui qui était sorti d'entre les mains de Dieu, le plus beau des enfants des hommes. Déjà, n'est-il pas vrai, votre sensibilité éprouve un mouvement de retrait, tend à se dérober. Mais non, je ne décrirai pas cette atrocité... Songez que le Christ en croix, on ne le trouve pas représenté dans les catacombes, et nulle part ailleurs, pendant les trois premiers siècles. L'horreur de cette torture, on n'osait pas, semble-t-il, la mettre sous les yeux même des fidèles prêts au martyre. C'est seulement lorsque Constantin eut aboli le supplice de la crucifixion et quand la vision d'épouvante se fut estompée dans le souvenir des hommes, que les artistes se hasardèrent, peu à peu, bien rarement d'abord, à reproduire, en traits fort adoucis, la scène du Christ crucifié. Nos crucifix, celui-là qui ouvre ses bras sur nous tandis que je parle et que vous m'écoutez, sont des images infiniment précieuses, mais combien elles sont stylisées! S'écartent, en somme, encore moins de la réalité, d'une réalité qui pourrait heurter, le polyptyque d'Issenheim conservé à Colmar, d'un art hallucinant, dû au pinceau de Mathias Grünewald, ce « romantique de la douleur », comme on l'a

nommé; ou, plus probablement, l'ivoire dit « Christ de Charles-Quint », si pénible à contempler; ou même peut-être, qui sait? le spectral Chemin de Croix de Servaes, exposé dans la chapelle des Carmes de Vieux-Dieu près d'Anvers, et que le Cardinal Mercier, à la suite d'un décret du Saint-Office, fit enlever.

D'où vient cette abomination dont la préfiguration lugubre se profile déjà dans la brume des Prophéties? « Son aspect n'était plus celui d'un homme, son visage n'était plus celui des enfants des hommes... Il n'avait ni forme ni beauté pour attirer nos regards... Homme de douleur, devant lequel on se couvre la face! » Oh! oui, on se couvre la face!

D'où vient donc à l'Homme-Dieu cette monstrueuse flétrissure!

Nous sommes arrivés, Mesdames et Messieurs, à la dernière partie de cet exposé, courte mais la plus riche d'enseignements, et la mieux à-propos en ce moment du cycle liturgique.

L'éveil de l'humanité est enveloppé de la plus ténébreuse des nuits. Une seule plage éclairée. C'est là qu'il faut regarder à la lueur de la Genèse. Qu'est-ce que nous y voyons?... la liberté humaine se soulevant aussitôt contre la charité divine. Et quand, de longs siècles plus tard, le Christ est venu en ce bas monde demander aux hommes leur amour, cet amour, ils l'avaient déjà galvaudé à fond, librement, dès l'origine, — et après, que de fois, tout le temps! La chronique des peuples de l'antiquité, pour ne parler que de ceux-là, est un tissu d'infamies. On n'y voit, pour ainsi dire, que cela, turpitudes sur turpitudes, — ou plutôt on voit surtout cela, et il y a en outre ce qu'on ne voit pas, les forfaits masqués par un extérieur honorable et d'imposantes simagrées, ce que le Christ plus que tout abomine, et qu'il dénonce chez le peuple élu lui-même, avec un foudroyant éclat pour que nul n'en ignore : « Malheur à vous hypocrites!... Vous abandonnez les points les plus graves de la loi : la justice, l'amour de Dieu, la miséricorde et la bonne foi... Malheur à vous hypocrites! Vous purifiez le dehors de la coupe et du plat, et au dedans vous êtes pleins de rapines et de souillures... Aveugles! nettoyez d'abord le dedans de la coupe et du plat, puis vous aurez soin que le dehors soit également purifié... Malheur à vous hypocrites! parce que vous ressemblez à des sépulcres blanchis. A l'extérieur, ils ont belle apparence, mais à l'intérieur ils sont pleins d'ossements de mort et de toute sorte de pourriture. Ainsi, au dehors, vous paraissez justes aux yeux des hommes... » Et après cette diatribe, retentit la parole la plus terrible qui fût proférée sur le monde à la dérive, en perdition comme une arche maudite.

Il y avait donc, pour que l'œuvre de charité mutuelle pût s'accomplir — si elle le pouvait encore, Dieu sait par quel miracle des miracles — la nécessité d'une restauration de l'humanité, la nécessité du

rachat de ceux qui s'étaient vendus à l'antithèse même de l'amour divin, la nécessité d'une réparation entière, dont il fallait bien se demander, avec un effroi à la limite du désespoir, si elle n'était pas radicalement irréalisable.

Le Christ s'en charge. Lui seul, Homme-Dieu, est à la hauteur de cette tâche envers Dieu, l'Infini, et elle n'est pas moindre qu'une résurrection de ceux dont la condition est pire que celle des morts. Pour ce rachat, il paye de toute sa personne humano-divine; pour cette réparation, il expie comme si Lui, l'amour même, il était le criminel de tous les crimes commis contre l'amour, depuis l'aube trouble et tragique d'une histoire qui est bien plus, assurément, celle de la haine que celle de l'amour. — Le Sauveur du Monde!

Mais alors, eux, les hommes, vont-ils se désolidariser d'avec lui, à cause de cela même? Du moment que leur frère aimant se sacrifie, vont-ils cesser de fraterniser avec lui?... Ou bien comprendront-ils l'atrocité qu'il y aurait à se dire : Il a réparé, de toute son âme et de tout le sang de ses veines, c'est son affaire. Nous, nous sommes tirés d'affaire. Donnons-nous du « bon temps » sur cette terre parmi toutes les délices des contrefaçons de l'amour?... On ne leur demande pas de marcher en tête sur le chemin de l'expiation, ils ne sauraient pas, nous ne saurions pas, mais de suivre tout de même au pas de leur marche chancelante, puisqu'ils sont les coupables.

Le Christ le requiert, car c'est ainsi uniquement que, souillés comme ils le sont, ils peuvent encore pratiquer le suprême commandement auquel il faut toujours se reporter, qui doit être le verbe même de notre conscience : « Tu aimeras ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de toutes tes forces »... et donc d'un amour fort comme la mort.

Et le voilà qui dit à tout le peuple, à tous, à chacun : « Celui qui ne prend pas sa croix et ne me suit pas n'est pas mon disciple ». Rejeter au loin cette planche de salut, le bois rugueux de la croix, c'est, avec une lâcheté mêlée d'impudence, dire : non! à l'Homme-Dieu et se perdre.

Oh mais! chez les meneurs attitrés de la foule, hypocrites, cafards, suffisants, paradeurs et, par là même, pitoyablement aveugles aux desseins de Dieu, quelle explosion de colère et de haine! Quoi! nous, les princes du peuple, les importants, les considérés et considérables, les honorés et honorables, nous humilier! nous repentir! réparer! expier pour ce que nous avons fait, mais que nous avons su si bien cacher! Que nous veut cet homme qui nous parle de la croix? Qu'on en finisse avec lui! Qu'on l'enlève! *Tolle! Tolle!* Plutôt Barabbas l'assassin que celui-là qui se dit la Résurrection et la Vie!... Et qu'il n'ait pour compagnons de croix, puisqu'il veut en

avoir, que deux scélérats, honnis, publiquement condamnés, le rebut, la lie du peuple vomie par la populace elle-même! Ainsi fut fait!...

Mais... à quoi vous sert-il de tuer cet homme, s'il est la Résurrection?... de lacérer tout son corps, si ses plaies mêmes livrent passage à la séduction divine?... de le clouer là-haut, si, soulevé de terre, il attire à lui?... Et à quoi vous servira-t-il d'avoir fait jaillir tout son sang, si la terre refuse de boire ce sang, et s'il s'écoule dans tous les calices, devant les multitudes à genoux, *in remissionem peccatorum!*

Vous triomphez?... libre à vous. Mais dans cette nuit mystérieuse qui, à la troisième heure du jour, s'étend sur la région de Jérusalem, esquivez-vous! allez-vous-en! éloignez-vous à grands pas de cette croix qui vous fait horreur! Qu'a-t-on à faire de vous, de votre importance et de votre pharisaïsme, sur cette butte d'infamie, désormais sacrée, où vont affluer les contrits, les repentants, les suppliants, les sincères, les modestes, les humbles de cœur? Ce que librement vous avez voulu, à tout prix — à quel prix! — vous l'avez, n'est-ce pas? Votre victime râle et va mourir. Que vous importe ce qui se passe maintenant, et qui est le salut du monde... sans vous? — Déjà, ont commencé les conquêtes de votre crucifié. Un malandrin cloué aux quatre membres avec lui, près de lui, d'abord l'outrage comme les autres de ses sarcasmes et de ses blasphèmes... mais tout à coup, il cesse de vociférer... il se tait... il est saisi par la grâce du Christ en croix. Alors se produit dans l'âme de ce misérable ce qui, nous l'avons dit avec Pascal, vaut plus que les astres, que la terre, que les royaumes, et que tout l'ensemble des esprits qui n'aiment pas Dieu, — eussent-ils mille fois le talent de ce pauvre Sartre et d'autres personnages, meneurs de l'opinion, qui croient avoir tué Dieu, et qui crient : Dieu est mort! — l'humble acte de charité. Il accepte pour lui-même, ce paria, la peine expiatrice de la Croix (« *nos quidem iuste* ») et il tourne vers Notre-Seigneur son regard de mourant, où dans une dernière lueur de vie, il y a la foi, l'espérance et l'amour... Et tout de suite : « En vérité je te le dis, aujourd'hui même, tu seras avec moi, dans le paradis. »

C'est que, si l'amour est fort comme la mort, il y a un amour, un seul, qui est infiniment plus fort que la mort!

Cependant, il nous est difficile, n'est-ce pas, Mesdames et Messieurs, d'échapper à cette pensée : combien favorisés les contemporains du Christ! Ils le voyaient, l'entendaient, le suivaient pas à pas, tenaient le bord de son manteau, tandis qu'il guidait l'humanité vers l'amour de Dieu! Nous autres, nous surtout, au sein d'une civilisation avilie, courbée sur la matière et même sur la boue, abasourdie par le fracas et le grondement des guerres et des menaces de guerre, aveuglée par le faux éclat de nébuleuses doctrines de perdition, et qui, dans l'écœurement et le péril même, désapprend de prier, nous

sommes si loin de lui, dans l'espace, dans le temps et dans le climat spirituel; nous n'avons pas pu rencontrer son regard, son sourire, le geste des mains divines, écouter sa voix affectueuse : « La paix soit avec vous... ne craignez pas », et vivre sa présence qui est tout.

Mais serait-il bien chrétien de se plaindre? — Que nous manque-t-il du Christ sur la terre, puisque nous avons l'Eucharistie, où il y a — et en nous quand nous communions, oui, véritablement à l'intérieur de nous-mêmes — tout son corps, son sang, son cœur, son regard, son sourire, le geste de ses mains, et son âme fraternelle, et sa divinité salvatrice? Un théologien de renom a pu dire : « Par l'Eucharistie, l'œuvre de l'Incarnation se réalise en chacun de nous *corps à corps.* »

Et puis n'y a-t-il pas cette parole du Christ, qui nous concerne, et à ne jamais oublier? Au moment même où l'apôtre Thomas, dont la foi avait sombré dans la grande épreuve, venait de retrouver son maître, de le revoir, de le réentendre, de le toucher de nouveau, pouvait mettre sa main dans la plaie même du Sacré-Cœur, c'est à nous que Jésus-Christ s'adresse par-dessus la tête inclinée de Thomas et par delà vingt siècles, et qu'il dit : « Bienheureux ceux qui n'ont pas vu, et qui croient. »

En cela même, est l'honneur de notre croyance, et c'en est la beauté; et c'est ce qui faisait, ce qui fait, que chez les martyrs elle est sublimité héroïque. Devant une multitude à peine moins inhumaine que les Juifs déicides, le Gouverneur Probus interpelle saint Irénée qui, torturé, refusait de sacrifier aux Empereurs : « Qu'en dis-tu, Irénée!... Mais voyons... sacrifie! » Irénée, le corps déchiré, étend les bras en croix, lève les yeux vers le Crucifié caché, silencieux, invisible, qui le regarde, et il murmure : « Oh! oui, vraiment, je sacrifie. » Un croyant! « *Credo et in Iesum Christum — crucifixum.* »

En vérité, c'est le même témoignage qui aujourd'hui, à cette heure, sous les régimes persécuteurs, hausse jusqu'à la sainteté tant de nos frères, à l'avant-garde de l'Eglise militante du Fils de Dieu fait homme en vertu de l'amour de Dieu, en vue de l'amour des hommes.

*
* *

Mesdames et Messieurs, j'ai tâché de répondre un peu doctrinalement, en une brève ébauche de synthèse, au titre de cette leçon. Mais il y a une réponse si simple et si personnelle, que chacun de nous peut faire à cette grave et unique question : Pourquoi le Christ? — C'est pour qu'il soit avec moi.

On a dit parfois, douloureusement : Chaque homme vit seul. Et, vous le savez, on a comparé les âmes aux étoiles, qui paraissent

voisiner dans le firmament, échanger entre elles leurs rayons comme des confidences chuchotées dans la nuit, mais qui, en réalité, sont séparées les unes des autres par des distances et des ténèbres infranchissables, demeurent glacées les unes pour les autres, muettes, solitaires...

Plus souvent on a dit, en pleurant, on meurt seul. L'auteur des « Forces éternelles » exprime cette pensée à propos des soldats tombés pendant la première guerre mondiale. Ils semblaient tous avoir une même âme dans le combat, vivre d'une même vie exaltante, être unis, chacun à tous, comme par les mêmes fibres vitales frémissantes, portés par le même héroïsme et la même gloire... Mais vient la mort.

Regarde longuement celui qui meurt. Voilà
Ce que la guerre atroce à tout instant consomme :
Elle puise en ce corps son effroyable éclat ;
La gloire, c'est Verdun, c'est la Marne et la Somme,
Une armée est un flot compact et rugissant...
Où des milliers de cœurs ont confondu leur sang.
Mais un mourant, c'est un seul homme !...
La mort délie en lui les cordes du héros.
Il est tout seul, avec sa chair, son sang, ses os.

Comment ! il est tout seul avec sa chair, son sang, ses os !... Mais non, ce n'est pas vrai ! c'est faux, absolument faux !...

Un poète, connu par son affectation de froideur marmoréenne, s'est ému un jour et il a écrit, avec sincérité lui aussi, quelques vers plaintifs traduisant ce que tant d'autres malheureux osent penser. Je détache cette strophe :

Le temps n'a pas tenu ses promesses divines.
Tes yeux ne verront point reverdir tes ruines.
Livre leur cendre morte au souffle de l'oubli.
Endors-toi sans tarder en ton repos suprême,
Et souviens-toi, vivant, dans l'ombre enseveli,
Qu'il n'est plus en ce monde un seul être qui t'aime...

Comment !... l'abandon parmi les ruines, et « il n'est plus un seul être qui t'aime... » Mais non, ce n'est pas vrai, c'est faux, absolument faux !

Un anonyme qui, à ma connaissance du moins, n'a pas été identifié a versifié cette prière apparemment improvisée :

O Crucifix de cuivre, ami que j'ai baisé,
Quand sur mon cœur de chair l'ennui lourd a pesé,

J'ai connu des jours noirs, mais le temps les emporte,
Et maintenant, vois-tu, mon cœur s'est apaisé.
La mort vient ; je la sens ; je l'attends ; que m'importe !
Lorsque dans le cercueil mon corps sera posé,
Toi seul tu pèseras sur ma poitrine morte,
Mais comme un souvenir d'amour... éternisé !
O Crucifix de cuivre, ami que j'ai baisé !

Et quoi ! rien qu'un souvenir, un souvenir d'amour, et qui pèse comme tous ces souvenirs-là quand ils ne sont plus que souvenirs !... Mais non, ce n'est pas vrai !... Retenons au moins de ce texte fervent l'idée d'amitié, le nom d'ami, — bien que ce terme n'ait plus de nos jours, semble-t-il, qu'une signification affaiblie.

Ce nous est une surprise de lire les propos du temps passé sur l'amitié, comme celui-ci de Sénèque le Philosophe : « Cette amitié... pour laquelle l'homme sait mourir... », ou celui-ci de René Descartes : « J'estime tant l'amitié que je crois que ceux qui vont à la mort pour ceux qu'ils aiment, en sont heureux jusqu'au dernier moment. » Et nous sommes bien tentés de nous écrier : Un ami pareil, un ami qui aime ainsi, et à la vie et à la mort, on n'en rencontre pas. Il n'en existe pas. Quelle chimère !

Eh bien, on ne peut pas dire cela. C'est faux, tout à fait faux. C'est oublier d'abord que les vrais chrétiens prolongent entre eux la charité du Christ. Et c'est oublier surtout l'Ami de toujours et de l'heure du Viatique, Notre-Seigneur Jésus-Christ lui-même, dont la raison d'être est de nous aimer jusqu'à en mourir, pour que nous vivions avec lui, par lui, en lui, ressuscités.

Et enfin, voici pourquoi le Christ. Écoutez-le : *Ego sum Resurrectio et Vita. Qui credit in me, etiam si mortuus fuerit vivet, et omnis qui vivit et credit in me non morietur in aeternum. Credis hoc?* — « Je suis la Résurrection et la Vie. Celui qui croit en moi, fût-il mort, vivra, et celui qui vit et croit en moi ne mourra pas, jamais. »... jamais, parce que je l'aime... Le croyez-vous ?

Namur.

Ch. LEMAÎTRE, S. J.
Professeur aux Facultés Universitaires Notre-Dame de la Paix.

Le Cantique des Cantiques et la tradition biblique

Le Cantique des Cantiques pose à tout exégète, et surtout à l'exégète croyant, des problèmes singulièrement ardus. On est en présence de poèmes qui apparemment ne sont que des chants d'amour profanes, sans lien ni progression sensible, et au surplus dénués de toute portée morale et religieuse. On leur a même prêté un sens érotique : d'après R. Dussaud [1] il s'agirait de poèmes récités en des festins licencieux du genre de ceux que stigmatise Isaïe (V, 11-12; XXXII, 13).

La théorie dramatique de Pouget-Guitton [2], qui fait du Cantique un drame à trois personnages : un berger, une bergère et un roi, atténue, il est vrai, la difficulté : non seulement elle introduit un développement logique des idées et met sur les lèvres du roi séducteur les passages les plus réalistes, mais encore et surtout elle prête à l'auteur des intentions moralisatrices : il aurait voulu célébrer la liberté du choix dans le mariage et condamner le divorce. Mais cette explication ingénieuse ne saurait être retenue : elle prend parfois avec le texte des libertés inquiétantes; elle oblige à supposer trop de choses qui n'y sont pas : entrées et sorties des acteurs, apostrophes à un absent, apartés, gestes expressifs, etc.; enfin elle prétend nous faire découvrir dans le Cantique des leçons de fidélité conjugale que la lettre ne suggère pas. Comme le dit Tobac [3], pris en lui-même, le Cantique décrit uniquement « l'amour, sa passion, ses jouissances et ses tourments. Il faut renoncer à y voir autre chose ». Il décrit l'amour passion en lui-même, sans la moindre allusion à un motif surnaturel quelconque, comme serait par ex. l'institution divine du mariage; d'ailleurs le nom divin n'est pas prononcé une seule fois [4].

Certains auteurs catholiques font remarquer que dans l'Ecriture le

---

1. *Le Cantique des Cantiques,* Paris, 1919, p. 31 sq. Un des auteurs qui sont allés le plus loin dans la voie de l'interprétation érotique est P. Haupt, *The Book of Canticles,* Chicago, 1902.

2. *Le Cantique des Cantiques,* dernière édition, Paris, 1948.

3. *Les cinq livres de Salomon,* Paris, 1926, p. 98.

4. Il est bien entendu qu'on ne peut faire valoir en sens contraire VIII, 6, où les traits de l'amour sont appelés « des traits de feu, une flamme de Yahweh ». C'est là, dit justement L. Gautier, « une façon conventionnelle de dire une flamme ardente, inextinguible, ou bien une désignation de la foudre, qui s'appelle ailleurs « feu de l'Eternel » (*Num.,* XI, 1-2; *I Reg.,* XVIII, 38), et « feu de Dieu » (*II Reg.,* I, 12; *Job,* I, 16). D'après l'une et l'autre interprétations, il n'y a pas là autre chose qu'une locution consacrée par l'usage » (*Introduction à l'Ancien Testament,* Paris, 1939, p. 126, note 1).

mariage est un symbole de l'alliance, ce qui est exact. Mais qui nous prouve que c'est ce mystère des relations de Yahweh avec Israël que l'auteur a voulu suggérer en chantant les joies de l'union conjugale? On ne peut lui prêter à priori une telle intention religieuse s'il ne l'exprime pas. On a dit encore que l'amour humain est, dans toutes ses manifestations légitimes, voulu par Dieu et donc d'origine divine. Mais il est difficile de croire que c'est cette idée qui, même implicitement, est à la base d'un écrit qui ne parle jamais de Yahweh. Les critiques sont beaucoup plus logiques qui en affirment sans restriction aucune le caractère profane et même sensuel. Or, comme le note judicieusement Tobac, « on admettra difficilement que Dieu ait inspiré une œuvre d'une portée purement profane. Si l'amour est, en soi, chose bonne et noble et nécessaire, les hommes n'ont guère besoin d'y être excités par des écrits inspirés. Si le Cantique ne développe qu'un thème humain, la lecture et la méditation en deviennent périlleuses. Elles ne sont même pas sans danger pour le chrétien convaincu de sa signification supérieure : aussi Bossuet recommande-t-il « de ne pas s'attacher au sens littéral, mais de passer rapidement au sens mystique et prophétique : transitus sit velox [5] ! »

Très sage au point de vue pastoral, ce conseil de Bossuet a, si l'on y réfléchit, quelque chose d'étrange et de troublant. On sait avec quelle force l'encyclique *Divino afflante Spiritu* a recommandé aux exégètes de rechercher d'abord *le sens littéral* de la parole de Dieu; elle ajoute que cette parole « n'a pas besoin, pour émouvoir les cœurs et toucher les âmes, d'artifices et d'accommodements humains. Les pages sacrées, écrites sous l'inspiration de l'Esprit de Dieu, sont par elles-mêmes riches de sens propre; douées d'une force divine, elles valent par elles-mêmes; rayonnantes d'une splendeur céleste, elles brillent et resplendissent par elles-mêmes, si toutefois le commentateur, par une explication précise et fidèle, sait mettre en lumière tous les trésors de sagesse et de prudence qui y sont renfermés [6]. » A cette directive de Pie XII comparons celle de Bossuet aux lecteurs du Cantique, directive renouvelée sous des formes diverses par tant de commentateurs catholiques : il faut, nous dit-on, s'évader du sens littéral et se réfugier dans un sens mystique dont on est incapable de démontrer qu'il fut soupçonné par l'auteur. La contradiction est flagrante : elle ne saurait cesser qu'à la condition d'admettre que le vrai sens du Cantique est un sens religieux.

Mais on ne peut tout de même pas professer une telle position à priori. Avouons-le : le malaise persistera aussi longtemps qu'on ne sera pas parvenu à fonder scientifiquement, par les méthodes ordinaires de l'exégèse, la signification religieuse du Cantique. Aussi devons-

5. *Op. cit.*, p. 99.
6. *L'Encyclique sur les Etudes Bibliques*, Lille, Editions Comprendre, 1944 p. 18.

nous être reconnaissants aux commentateurs qui ont essayé de sortir de l'impasse. A plusieurs reprises la même tentative a été renouvelée par des savants dont la compétence exégétique est reconnue de tous : ce sont, en France, le P. Joüon [7] et le T. R. P. Buzy [8] et, en Italie, G. Ricciotti [9].

Le dernier des travaux de ce genre est celui de M. Robert dans la Bible de Jérusalem [10]; il n'est d'un bout à l'autre qu'une application rigoureuse de la méthode dite des parallélismes. Malgré les conclusions si intéressantes auxquelles elle aboutit, cette étude en a déconcerté plusieurs. Aussi voudrions-nous souligner ici quelques-uns des résultats qui nous paraissent les plus remarquables et susceptibles d'orienter dans une direction toute nouvelle l'exégèse scientifique du Cantique.

Ces quelques pages voulant être, beaucoup plus qu'une simple recension, une prise de position personnelle, nous ne nous priverons pas d'ajouter aux arguments de l'auteur des considérations dont nous gardons l'entière responsabilité. Après avoir parlé brièvement du problème de la transposition littéraire, nous passerons en revue les thèmes bibliques les plus importants que la méthode des parallélismes permet de découvrir dans le Cantique, puis nous tirerons quelques conclusions [11].

*
* *

Contre une interprétation purement allégorique du Cantique on fait souvent valoir le sens évident des mots et des images. Mais cette soi-disant évidence peut être trompeuse. Une fois admise l'assimilation à un mariage des rapports de Dieu avec l'homme, n'est-il pas tout naturel de parler de ces relations ineffables en des termes qui servent à exprimer l'amour humain? Un des plus grands mystiques chrétiens, saint Jean de la Croix, n'a pas hésité à le faire : « S'il y a dans toute poésie une transmutation du langage, une alchimie du verbe, nulle part elle n'est plus étonnante que dans la poésie de saint Jean de la

7. *Le Cantique des Cantiques,* Paris, 1909.
8. *Le Cantique des Cantiques,* dans *La Sainte Bible* de Pirot, t. VI, Paris, 1943.
9. *Il Cantico dei Cantici,* Turin, 1928.
10. *Le Cantique des Cantiques,* Paris, 1951.
11. Pour faciliter la tâche du lecteur et lui épargner la peine de compulser sa Bible, nous ne nous sommes pas contenté d'indiquer les références; nous avons multiplié les citations de l'Ecriture, empruntées d'ordinaire à la traduction de la Bible de Jérusalem, sauf pour les parties qui n'étaient pas encore publiées quand nous avons rédigé notre travail. L'abondance même de ces citations nous a fait prendre le parti de les reproduire sans tenir aucun compte de la distinction entre prose et poésie; les textes bibliques font donc corps avec le nôtre.

Croix, car nulle part la disproportion n'est aussi flagrante entre la chose signifiée et le moyen employé pour la faire surgir. Les réminiscences du Cantique s'y rencontrent... avec les vers du galant Boscán et des échos de chansonnettes populaires... Cette contamination des deux domaines conduit parfois à des résultats surprenants : les nymphes, les sirènes et la Philomèle de la fable antique ont leur place dans le Cantique Spirituel, et leur présence frappe d'autant plus que saint Jean de la Croix s'abstient constamment, en dehors de ces trois cas, d'avoir recours à la mythologie [11bis]. » Voici un exemple de poème sanjuaniste où, pour décrire l'amour du Rédempteur pour les hommes, le grand mystique s'inspire des pastorales en vogue à son époque :

Un pastoureau, esseulé, s'en va peiné.
Il n'est plus pour lui ni plaisir ni liesse,
Car il songe à sa pastourelle, sans cesse,
Le cœur d'amour tout navré.

Il ne pleure pas que l'amour l'ait blessé.
D'être ainsi dolent, là n'est point sa douleur,
Bien que sa douleur lui poigne le cœur,
Mais il pleure en pensant qu'il est oublié.

Or à ce seul penser qu'il est oublié
De sa belle pastourelle, en grande peine
Il se laisse outrager en terre lointaine,
Le cœur d'amour tout navré.

Las! dit le Pastour, à celui male chance
Qui loin de mon cœur mon amour a chassé,
A qui ne veut plus jouir de ma présence
Et m'a laissé le cœur d'amour tout navré.

Puis longtemps après, lentement il monta
Sur un arbre, où il étendit ses beaux bras,
Et il mourut pour eux, toujours attaché,
Le cœur d'amour tout navré [12].

Si l'on ne connaissait l'auteur de ces strophes et n'était l'allusion de la dernière au Christ crucifié qu'un homme étranger au monde chrétien aurait d'ailleurs de la peine à discerner, on pourrait se méprendre sur leur signification et les tenir pour profanes; il y a donc trans-

11bis. Max Milner, *Poésie et vie mystique chez saint Jean de la Croix*, Paris, 1947, p. 62, 69.

12. *Les œuvres spirituelles du bienheureux Père Jean de la Croix*, traduction du R. P. Cyprien de la Nativité, édition nouvelle, revue et augmentée par le P. Lucien-Marie de S. Joseph, Paris, 1947, p. 235.

position d'un langage profane en langage sacré : l'auteur vide les mots et les images de leur sens humain pour leur donner un contenu religieux tout nouveau. Mais on observe également une transposition en sens inverse : parlant la langue de l'amour humain, saint Jean de la Croix est amené tout naturellement à s'éloigner de la manière habituelle de traiter du mystère du Christ : il humanise hardiment les sentiments qu'il lui prête, sans d'ailleurs tomber dans la mièvrerie ; il parle de ses « beaux bras » (sus brazos bellos), il le représente constamment « le cœur d'amour tout navré » (el pecho del amor muy lastimado) ; les théologiens ou même les prédicateurs n'ont guère coutume de s'exprimer ainsi. A la manière des poètes, il procède en outre par allusions mystérieuses, qui peuvent être d'ailleurs partiellement des réminiscences de la source profane : « le pasteur se laissa outrager en terre lointaine » ; « il monta sur un arbre ». Malgré tout cela, le lecteur, au courant des croyances chrétiennes, comprend de quoi il s'agit. Non sans peine parfois : c'est ainsi que l'allusion aux outrages reçus en terre lointaine ne laisse pas d'être au premier abord assez énigmatique.

Nous n'avons malheureusement aucun document extra-biblique qui nous permette d'apprécier ce qu'ont pu être en Israël les poèmes d'amour : on ne peut invoquer que ceux de l'Égypte, ou encore les chants d'amour actuellement en usage chez les Arabes de la Palestine. Cependant que, comme saint Jean de la Croix, l'auteur du Cantique se soit inspiré de la poésie amoureuse de son temps, qui oserait le nier ? Les déclarations d'amour passionné : « Tu me fais perdre le sens, ma sœur fiancée, tu me fais perdre le sens ! par un seul de tes regards, par une seule perle de ton collier » (IV, 9) ; « je suis malade d'amour » (II, 5 ; V, 8) ; la forme littéraire des compliments que ne cessent de s'adresser mutuellement l'époux et l'épouse sur leur beauté respective, la mention des pendeloques ou des colliers de l'épouse et des parfums dont elle use, également la mention des mandragores qui passaient pour avoir la propriété d'exciter l'amour (VII, 14) ou des pommes qui raniment quand le cœur défaille (II, 5) : autant de traits qui viennent très vraisemblablement de cette source.

Mais l'exemple du grand mystique espagnol du XVI[e] siècle montre assez combien il serait imprudent de conclure de là au caractère purement profane du Cantique des Cantiques. En l'occurrence la conclusion serait d'autant plus illégitime que nous sommes en présence d'un livre dont il faut expliquer le caractère sacré affirmé par la tradition, et que de plus, œuvre tardive de la littérature hébraïque, ce livre a été précédé par une longue tradition religieuse qui avait déjà largement exploité le symbole du mariage pour traduire les relations entre Yahweh et Israël. C'est sur cette tradition très ferme que le P. Buzy a fondé son interprétation : on ne saurait contester la légitimité de ce point de départ.

Nous avons d'ailleurs beaucoup mieux que ces arguments négatifs

ou à priori : des parallélismes bibliques précis et nombreux plaident en faveur du caractère allégorique du Cantique : sa forme littéraire relève en effet éminemment du style anthologique, dont M. Robert a montré qu'il caractérise la plupart des écrits postexiliens. Ce que nous voudrions d'ailleurs mettre en relief ici, ce sont moins des parallélismes de mots que des parallélismes de thèmes : à la suite de M. Robert, nous voudrions rattacher un certain nombre de données du Cantique à des thèmes bibliques plus ou moins traditionnels; à l'occasion nous en soulignerons même le prolongement dans le Nouveau Testament [13]. Du fait de l'inclusion de ces thèmes en un poème qui ne veut chanter que l'amour et qui le chante en se souvenant de la poésie profane amoureuse, ils sont souvent dans le Cantique quelque peu *transposés* : ainsi s'explique en partie la surprise défavorable que l'on éprouve en voyant rapprocher du Cantique des textes bibliques qui au premier abord lui ressemblent assez peu. Mais la familiarité avec la Parole de Dieu, jointe à une réflexion attentive, permet de découvrir ces attaches à la fois littéraires et théologiques. Vivant dans un milieu où la méditation des Ecritures était la quotidienne nourriture spirituelle des âmes, c'est sur cette familiarité que comptait pour être compris le scribe qui nous a laissé cette poésie brûlante. Sans doute convient-il d'ajouter que précisément, à l'instar de Jean de la Croix, ce scribe est un très grand poète; or même quand ils se servent des mots de tout le monde et expriment des idées bien connues, les poètes ont coutume de se forger une langue spéciale : leur féconde imagination leur permet de présenter d'une manière neuve des thèmes déjà anciens : ils chargent en outre leur langage de musique, de couleur, de mille évocations; cela donne à leur style une force extraordinaire de suggestion et d'incantation, mais ne facilite pas la tâche du commentateur.

*
* *

Commençons par l'identification des deux personnages principaux

13. Nous aurions pu également relever le prolongement de ces thèmes dans la littérature juive extracanonique; nous nous en sommes généralement abstenu, parce que ces textes sont moins connus et moins intéressants pour le lecteur. Que l'on comprenne bien notre intention : *nous n'expliquons pas le Cantique par le Nouveau Testament; nous voulons uniquement noter la persistance dans le Nouveau Testament des thèmes de l'Ancien,* même quand le Christ et les apôtres les approfondissent ou les spiritualisent. Le fait est bien connu, mais on est loin souvent d'en soupçonner l'ampleur; c'est là un des signes les plus émouvants de l'unité des deux Testaments, sans préjudice de la transcendance du Nouveau. On semble oublier parfois que déjà l'Ancienne Alliance offrait, à côté de ses éléments caducs, des valeurs religieuses permanentes que le Christ n'a eu qu'à assumer.

du Cantique : l'époux et l'épouse. *L'époux* a cette particularité d'être à la fois roi et berger. Il est d'abord roi : « Le roi m'a introduite en ses appartements... Tandis que le roi est en son enclos, mon nard donne son parfum » (I, 4, 12). Mais il a en outre un troupeau : « Dis-moi donc, ô toi que mon cœur aime : Où mèneras-tu paître le troupeau?... Il paît son troupeau parmi les lis... Mon bien-aimé est descendu à son jardin... pour paître son troupeau... » (I, 7; II, 16; VI, 2-3). La réponse habituelle de l'école naturaliste, c'est que dans les chants qui accompagnaient les cérémonies nuptiales, l'époux et l'épouse étaient appelés roi et reine. Mais, comme le note R. Dussaud [14], le Cantique ne donne jamais à la bien-aimée le titre de reine; il dit seulement en passant qu'elle est « fille de prince ». Haller [15], qui se rallie à l'exégèse cultuelle, estime que le thème pastoral cache des allusions érotiques se rattachant aux hiérogamies : il rappelle que, dans les hymnes babyloniens, Tammuz et Ishtar sont appelés respectivement berger et bergère; mais rien dans le texte ne suggère une telle hypothèse. Les partisans de la théorie dramatique soutiennent qu'il y a deux prétendants à l'amour de la bien-aimée : un roi et un berger; mais l'opposition qu'on prétend trouver entre les discours pompeux du roi et les paroles simples et rustiques du berger n'est pas justifiée : les propos de l'épouse sont eux aussi, tantôt très simples et abandonnés, tantôt plus recherchés; la description de l'époux (V, 10-16) est le pendant exact de celle de l'épouse (VII, 2-6) mise sur les lèvres du roi séducteur, et elle est tout aussi étrange. Adversaire de l'exégèse dramatique, M. Dussaud suppose le texte du Cantique en désordre, et à l'aide de vers pris de côté et d'autre il reconstitue deux poèmes primitivement distincts et indépendants : l'un consacré aux amours d'un roi, l'autre à celles d'un berger; ce ne serait là d'ailleurs qu'une faible partie de l'ouvrage : on compterait encore en plus deux autres chants et des fragments divers. C'est là, comme on le voit, une position bien fragile, contredite par l'unité de la langue et du style. Enfin on peut estimer insuffisante l'explication du P. Buzy qui se contente de revendiquer l'entière liberté « d'imaginer les personnages et les situations dans n'importe quelle attitude, avec n'importe quelles paroles, pourvu qu'elles soient poétiques ». Il ajoute que « cette loi de la poésie pure résout comme par enchantement les difficultés [16] », mais n'est-ce pas précisément le caractère trop facile de cette solution qui donne des inquiétudes?

L'explication qu'on cherche vainement ailleurs, on la trouve dans la Bible. Non seulement Yahweh y est présenté très souvent tantôt

---

14. *Le Cantique des Cantiques*, p. 10.
15. *Die fünf Megilloth*, Tubingue, 1940, p. 28.
16. *La Sainte Bible* de Pirot, t. VI, p. 304.

comme roi, surtout à partir de l'exil [17], tantôt comme pasteur, mais — ce qui est plus significatif encore — ces deux titres sont affirmés ensemble à propos de la libération de la captivité : c'est qu'à ce moment-là Yahweh démontre tout particulièrement sa royauté sur le monde en châtiant Babylone et en prenant la tête de son troupeau dispersé pour le faire rentrer en terre sainte : « Plaidez votre cause, dit Yahweh, produisez vos preuves, dit le roi d'Israël... je suis Yahweh, votre Saint, le Créateur d'Israël et votre roi... Ainsi parle le roi d'Israël et son rédempteur, Yahweh des armées... Tel un berger, il paîtra son troupeau, dans ses bras il recueillera les agneaux, les portera dans son sein; il conduira doucement les brebis mères... (Les rapatriés) paîtront sur tous les chemins, sur toutes les hauteurs seront leurs pâturages. Ils n'auront plus ni faim ni soif, ne seront plus exposés ni au vent brûlant ni au soleil, car celui qui a pitié d'eux sera leur guide » (Is., XLI, 21; XLIII, 15; XLIV, 6; XL, 11). Faut-il ajouter que dans le Nouveau Testament le Christ prend également tantôt le titre de pasteur (Jean, X), tantôt celui de roi ou de fils du roi (Mt. XXII, 2), et que de plus ces deux titres se trouvent rapprochés dans la description des assises de la Parousie : « Quand le Fils de l'homme viendra dans sa gloire... toutes les nations seront rassemblées devant lui, et il séparera les hommes les uns d'avec les autres, comme le pasteur sépare les brebis d'avec les boucs... Alors le Roi dira à ceux qui seront à sa droite : Venez, les bénis de mon Père. » (Mt., XXV, 31-34).

Le Cantique parle, il est vrai, en un endroit des compagnons du pasteur : « Pour que je n'erre plus en vagabonde près des troupeaux de tes compagnons » (I, 7). Ce n'est pas là une difficulté. Comme dans le poème que nous avons cité, saint Jean de la Croix humanise le Christ, de même le Cantique humanise le berger divin, mais le recours aux prophètes rend très aisée l'identification de ses compagnons. Jérémie appelle bergers les rois étrangers qui doivent punir le peuple de Dieu coupable : « Vers Sion arrivent des pasteurs avec leurs troupeaux; ils planteront leur tente autour d'elle; chacun pâturera son quartier... De nombreux bergers ont saccagé ma vigne, foulé aux pieds mon domaine » (VI, 3; XII, 10). Les compagnons du pasteur divin sont donc ces rois étrangers qui oppriment le peuple de Dieu au temps de l'exil; c'est des mains de ces bergers que l'épouse désire être arrachée.

Non seulement l'époux est roi et pasteur, mais la bien-aimée voudrait qu'il devînt son frère et même son docteur : « Ah! que ne m'es-tu un frère, allaité au sein de ma mère! Te rencontrant dehors, je pourrais t'embrasser sans que les gens me méprisent, je te conduirais, je t'introduirais dans la maison de ma mère; tu m'en-

17. Cfr notre étude sur *Les Psaumes eschatologiques du règne de Yahweh,* dans *Nouvelle Revue Théologique,* avril 1951, p. 352 sq.

seignerais ! » (VIII, 1-2). Parce qu'on a décidé à priori que le Cantique ne saurait être une allégorie, on corrige ordinairement ce texte [17bis] de manière à supprimer le « tu m'enseignerais » inintelligible en effet en dehors de l'interprétation allégorique : le cercle vicieux est patent. On se réfère à la version des Septante (suivie par la Peschitto) ; pourtant elle ne mérite ici aucun crédit, car elle harmonise et remplace le « tu m'enseignerais » par le stique final de III, 4 : « dans l'appartement de celle qui me conçut » : n'assimile-t-elle pas de semblable façon I, 3^a à IV, 10 et VI, 11^d à VII, 13^d ? D'une manière générale, aussi longtemps qu'on n'a pas démontré son impossibilité, la leçon la plus difficile doit avoir les préférences : les copistes ont en effet tendance à corriger ce qui leur paraît ardu soit en clarifiant soit en harmonisant. Or, dans le passage qui nous occupe, la lecture du texte massorétique n'est nullement incompréhensible : si l'époux est Yahweh, tout s'explique au contraire à merveille : et le souhait de la bien-aimée qu'il prenne forme humaine et le désir qu'il l'instruise, compte tenu toujours de la transposition en langage d'amour humain des données prophétiques.

La communauté postexilienne vit dans un profond désarroi ; elle est en butte à toutes sortes de difficultés et déçue de voir sans cesse différée l'heure de la restauration eschatologique. Le Deutéro-Isaïe s'était écrié dans un mouvement d'enthousiasme : « Cieux, répandez d'en haut votre rosée, et que les nuées fassent pleuvoir la justice ! Que la terre s'ouvre et produise le salut, qu'elle fasse germer la justice en même temps ! Moi, Yahweh, je crée ces choses ! » (XLV, 8). Mais hélas ! rien de tout cela n'est encore venu. Les nations elles-mêmes méprisent Israël dont le Dieu invisible paraît absent de la scène de l'histoire ; elles lui demandent ironiquement « Où est ton Dieu ? » (Joël, II, 17 ; Mich. VII, 10 ; Ps. XLII, 4, 11 ; LXXXIX, 9-10 ; CXV, 2). D'où une aspiration immense après une manifestation tangible de Yahweh. Une des expressions les plus éloquentes de cette aspiration, c'est la grande prière messianique d'Isaïe LXIII, 7-LXIV, 11 : ce qu'on désire, ce n'est certes pas un secours venant d'un homme, fût-il Abraham ou Jacob : « Abraham nous ignore, et Israël ne nous connaît pas ; c'est toi, Yahweh, qui es notre père ! » Ce qu'on veut, ce n'est rien de moins qu'une manifestation de Yahweh en personne : qu'il montre donc son « visage » pour confondre ses ennemis, « réveiller » les âmes assoupies et parachever l'œuvre de la restauration : « Il n'y avait personne qui invoquât ton nom, qui se réveillât pour s'attacher à toi. Car tu avais caché ton visage, et tu nous laissais périr dans nos iniquités... Où sont ton zèle et ta puissance, le frémissement de tes entrailles et ta pitié ?... Ah ! si tu déchirais les cieux, si tu descendais ! » (LXIII, 15-19 ; LXIV, 6, avec une transposition). Ces paroles

17bis. Il est cependant conservé par F. Delitzsch, *Hohelied und Kohelet*, Leipzig, 1875, p. 123-124 ; A. Miller, *Das Hohe Lied*, Bonn, 1927, p. 68 ; Joüon, *Le Cantique des Cantiques*, p. 306.

émouvantes ne sont-elles pas un pressentiment et un appel de l'Incarnation? L'épouse du Cantique est dans la même ligne quand elle souhaite que son époux divin devienne son frère. Saint Jean de la Croix a formulé un désir semblable en un poème sur l'Incarnation :

Déjà les temps étaient arrivés
Où il convenait de travailler
A la rédemption de l'épouse
Courbée sous le poids d'un intolérable joug.

Je veux dire sous la loi de crainte
Que lui avait donnée Moïse.
Alors avec un ineffable amour
Le Père s'exprima de la sorte :

Tu vois, mon Fils, qu'à ton image
J'avais façonné ton épouse,
Et par ce qui s'accordait en elle avec toi,
Elle te ressemblait parfaitement.

Mais elle en différait par la chair
Que ne possédait pas ta divine essence;
Or, pour que l'amour soit parfait,
Il exige cette condition :

Que l'amant se rende semblable
A celle qui possède son amour,
Parce que plus la ressemblance est parfaite,
Et plus parfait est le bonheur.

Sans aucun doute en ton épouse
Ce bonheur deviendrait plus grand,
Si elle te voyait revêtu de sa chair
Et ainsi devenu semblable à elle [18].

Le second désir de l'épouse du Cantique, c'est que son époux se fasse son docteur : « Tu m'enseignerais! ». Là encore nous avons un écho à la fois des promesses prophétiques d'un enseignement donné directement par Dieu et des espérances qu'avaient fait naître ces promesses. On songe tout particulièrement aux grands oracles de Jér., XXXI, 33-34, et d'Isaïe, LIV, 13 : « Je mettrai ma loi au fond de leur être et l'écrirai sur leur cœur. Alors je serai leur Dieu et ils se-

18. *Œuvres de Saint Jean de la Croix,* traduction des Carmélites de Paris, Tours, 1936, t. I, p. 504.

ront mon peuple. Ils n'auront plus à s'instruire mutuellement, se disant l'un à l'autre : ayez la connaissance de Yahweh! Mais ils me connaîtront tous, des plus petits jusqu'aux plus grands... Tous tes fils seront disciples de Yahweh, tes fils jouiront d'une grande paix.» Une bonne partie de la littérature postexilienne reflète plus ou moins cette aspiration d'une profondeur si touchante, dont l'origine première ne fut autre — cela est très clair chez Jérémie — que l'expérience cruelle de l'inefficacité d'une Loi même divine simplement écrite sur des tables de pierre : malgré cette Loi, n'y avait-il pas eu des fautes sans cesse répétées qui finalement amenèrent la catastrophe de l'exil? Qu'on relise dans cette perspective Isaïe LV, 1 sq., le tableau des mets symboliques offerts aux hommes par la Sagesse hypostasiée en *Prov.*, IX, 1-6, la description du Messie docteur dans les poèmes du Serviteur, la prière de l'auteur du *Miserere* pour que Dieu lui enseigne la sagesse dans le secret de son cœur (v. 8), les accents joyeux avec lesquels un autre psalmiste témoigne de son assurance de porter la loi divine au fond de son cœur (Ps. XL, v. 9), etc. Nous croyons même, pour le dire en passant, que c'est là une des leçons les plus profondes, bien que les plus méconnues, du livre de Job : le héros du poème n'est satisfait par les réponses d'aucun docteur humain, fussent-elles empruntées à la théologie courante; il faut que Yahweh apparaisse dans une théophanie pour lui faire l'école; alors seulement il est satisfait : « Mon oreille avait entendu parler de toi, mais maintenant mon œil t'a vu. C'est pourquoi je me condamne et me repens sur la poussière et sur la cendre » (XLII, 5-6). Telle est la finale du prodigieux poème et aussi sa vraie conclusion : comme l'épouse du Cantique, Job voulait et voir Dieu et être instruit de sa propre bouche. Le même désir habite, et avec quelle intensité, au cœur de l'auteur du psaume CXIX : « Béni que tu es, Yahweh, apprends-moi tes décrets... Ouvre-moi les yeux afin que je regarde vers les merveilles de ta loi... Je t'ai soumis mes voies et tu m'as répondu, instruis-moi de tes décrets... Ecarte de moi la voie du mensonge et fais-moi la faveur de ta loi. J'ai choisi la voie de vérité, j'ai désiré tes sentences... Enseigne-moi, Yahweh, la voie de tes décrets, la garder est ma récompense » (v.v. 12, 18, 26, 27, 29, 30, 33...). On voit quel grave contresens commettent ceux qui font de cet orant mystique un précurseur des Pharisiens légalistes des Evangiles! Comme lui, l'Epouse du Cantique désire être instruite directement par Yahweh : ainsi elle évitera plus sûrement de nouvelles chutes. La loi nouvelle, consistant principalement dans la lumière intérieure de la foi et le don de l'Esprit Saint que vaudra aux hommes la venue du Christ, comblera cette grande attente.

Un des passages les plus étranges du Cantique, c'est le portrait du bien-aimé en V, 10 sq. Dès les premiers mots on est stupéfait : « Sa tête est de l'or, et de l'or pur ». Ricciotti écrit avec raison : « Ce

serait là une chose étrange dans une description réaliste, même si l'on tient compte des exagérations de l'imagination orientale; on ne doit pas croire qu'il y a là une allusion à la couleur blond or des cheveux, puisque ceux-ci sont noirs comme le corbeau. C'est là un des multiples cas où dans le Cantique l'élément allégorique se sent confusément [19] ». M. Robert explique ces versets par des allusions constantes au temple construit par Salomon et à son mobilier (*I Reg.*, VI-VII ; cfr *II Chron.*, III). Comme l'auteur sacré ne pouvait décrire Yahweh qui est invisible, il décrit le temple qui est sa demeure. Toutes les références qu'on nous propose n'ont pas le même degré de vraisemblance : l'identification de la tête d'« or pur » avec l'« or pur » du Saint des Saints (*I Reg.*, VI, 20-21 ; *II Chron.*, III, 8), celle des jambes avec les colonnades des parvis ou encore celle des boucles de la chevelure qui « sont des palmes » avec les sculptures de palmiers sur les lambris et les portes du sanctuaire (*I Reg.*, VI, 29, 32, 35) paraissent particulièrement bien fondées, comme aussi et surtout l'allusion au bois de cèdre employé à profusion dans la construction du temple (v. 15 ; cfr *I Reg.*, VI, 9, 10, 15, 16, 20, 36 ; VII, 12), de telle sorte qu'on pouvait dire de lui : « tout y est cèdre » (VI, 18) [20]. Cette peinture bizarre a d'ailleurs un solide fondement théologique : le temple n'est tel que parce que Yahweh « y a mis son nom », comme le dit le Deutéronome (XII, 5, 11, 21). Isaïe parle dans le même sens du « séjour du nom de Yahweh des armées sur la montagne de Sion » (XVIII, 7). C'est donc en définitive Yahweh qui est le véritable sanctuaire ; aussi dans Ezéchiel, quand Yahweh quitte le temple matériel, celui-ci n'est plus rien, et les Chaldéens peuvent venir pour le détruire (VIII-XI). Par contre, dans le même contexte, Yahweh déclare qu'il sera lui-même un sanctuaire pour les exilés. « Je serai pour eux un sanctuaire pour un peu de temps dans tous les pays où ils sont allés » (XI, 16). Dans le Cantique la description de Yahweh par référence continuelle au temple salomonien trouve son explication avant tout dans le désir profond qu'a le peuple de Dieu d'être « rassemblé » autour du temple reconstruit : c'est ce dont témoignent les allusions fréquentes du Cantique à la colline de Sion et à son sanctuaire.

Faut-il rappeler que plusieurs fois Jésus lui-même se compare au sanctuaire : « Il y a ici plus grand que le temple » (Mt. XII, 6), ou encore se présente comme un nouveau sanctuaire supérieur à l'ancien : « Détruisez ce sanctuaire, et je le relèverai en trois jours. Les Juifs lui dirent : C'est en quarante-six ans que le sanctuaire a été bâti, et toi en trois jours tu le relèveras. Mais lui parlait du sanctuaire de son corps » (Jean, II, 19-20). Le peuple de Dieu de la nouvelle alliance doit se laisser rassembler autour de Jésus comme l'ancien le

19. *Il Cantico dei Cantici*, p. 248.

20. Ici l'allusion est tellement transparente qu'elle a été reconnue par plusieurs autres auteurs : Joüon, Ricciotti.

fut autour du temple, demeure du seul vrai Dieu; les Juifs qui se refusent à entendre cet appel verront leur temple privé de toute présence divine et détruit : « Jérusalem, Jérusalem... que de fois ai-je voulu rassembler tes enfants comme la poule rassemble ses poussins sous ses ailes, et vous n'avez pas voulu! Eh bien! votre demeure va vous être laissée déserte » (Mt., XXIII, 37-39; Luc, XIII, 34-35).

*
* *

Reconnaître que Yahweh est l'époux du Cantique, c'est déjà indirectement identifier l'épouse. Mais il nous faut procéder maintenant à son identification directe. Le meilleur point de départ pour cela nous paraît être I, 7 : « Dis-moi, ô toi que mon cœur aime; où mèneras-tu paître le troupeau, où le mettras-tu au repos à l'heure de midi, pour que je n'erre plus en vagabonde près des troupeaux de tes compagnons [21] ». De ce verset rapprochons quelques passages de l'oracle d'Ézéchiel, où sont annoncés la destitution des mauvais pasteurs (les mauvais rois et chefs d'Israël) et le salut eschatologique du troupeau dispersé : « Malheur aux pasteurs d'Israël qui se paissent eux-mêmes. Les pasteurs ne doivent-ils pas paître le troupeau...? Vous n'avez pas ramené la brebis qui était égarée, cherché celle qui était perdue... Comme un pasteur passe en revue son troupeau quand il est au milieu de ses brebis dispersées, je passerai en revue mes brebis. Je les retirerai de tous les lieux où elles ont été dispersées en un jour de nuages et de ténèbres... Dans un bon pâturage je les ferai paître, et sur les hautes montagnes d'Israël sera leur bercail. C'est moi qui ferai paître mes brebis, c'est moi qui les ferai reposer, oracle du Seigneur Yahweh. Je chercherai celle qui était perdue, je ramènerai celle qui était égarée » (XXXIV, 2, 4, 12, 14, 16).

Quatre idées sont communes à *Cant.*, I, 7 et à Éz., XXXIV : de part et d'autre il est question de brebis dispersées et errantes; elles doivent changer de maître, de pasteur; leur nouveau pasteur les fera paître; il leur procurera le repos. Dans le Cantique « où mèneras-tu paître ton troupeau, où le feras-tu reposer ? » exprime exactement la même chose qu'Ez. XXXIV, 15 : « C'est moi qui paîtrai mes brebis, c'est moi qui les ferai reposer ». L'heure de midi, dont parle le Cantique, c'est l'heure du salut, comme en Is. LVIII, 10 : « Ta lumière se lèvera au sein de l'obscurité, et tes ténèbres brilleront comme à midi »; Job XI, 17 : « L'avenir se lèvera pour toi plus brillant que le midi; les ténèbres se changeront en aurore ». Cette heure de midi

21. Le sens d'errer, donné par la version syriaque et la Vulgate et qu'une légère correction de l'hébreu permet de justifier, est retenu par la plupart des exégètes, y compris les commentateurs réalistes (Dussaud, Haupt), comme étant le seul compatible avec le contexte.

s'oppose donc au « jour de nuages et de ténèbres » (l'époque de la captivité) dont parle Ezéchiel (XXXIV, 12) où le troupeau fut dispersé. Si ce parallélisme est exact, l'épouse du Cantique est un personnage allégorique : c'est le peuple choisi. Il n'y a qu'une différence entre le Cantique et le fils de Buzi : dans un cas les bergers aux mains desquels le troupeau est arraché sont les mauvais rois d'Israël ; dans l'autre ce sont les rois étrangers qui tiennent Israël captif.

Le Cantique ne fait donc ici qu'emprunter le thème de la brebis égarée, thème biblique apparemment assez ancien (cfr *I Reg.*, XXII, 16), mais exploité surtout à l'époque de la captivité pour désigner les exilés. Par la suite, il sera repris maintes fois, avec d'ailleurs des nuances diverses : dans Jérémie L, 6, 17 (œuvre d'un disciple du prophète d'Anathoth) : « Des brebis perdues, tel était mon peuple ; des bergers les égaraient, les faisaient errer par les montagnes ; de montagne en colline elles allaient, oubliant leur bercail... Israël était une brebis égarée que pourchassaient des lions » ; — dans les poèmes du Serviteur : « Nous étions tous errants comme des brebis ; chacun de nous suivait sa propre voie » (Is. LIII, 6) [22] ; — dans l'allégorie du pasteur du Deutéro-Zacharie : « Je vais susciter sur le pays un pasteur qui n'aura pas souci des brebis qui se perdent, qui ne cherchera pas ce qui est dispersé... Frappe le pasteur et que le troupeau soit dispersé » (XI, 16 ; XIII, 7) ; — dans le psaume CXIX [23] où il est appliqué aux individus : « J'erre comme une brebis perdue ; cherche ton serviteur, car je n'oublie pas tes commandements » (v. 176). Le même thème réapparaît jusque dans les Évangiles : « Allez aux brebis perdues de la maison d'Israël... Qui d'entre vous, ayant cent brebis, s'il en perd une, ne laisse pas les quatre-vingt-dix-neuf autres dans le désert, pour aller après celle qui est perdue, jusqu'à ce qu'il l'ait retrouvée ? » (Mt. X, 6 ; Luc XV, 4 sq. ; cfr aussi Mt. IX, 36).

Si l'épouse du Cantique est Israël, on s'explique aisément de la sorte le passage de la première personne du singulier à la première personne du pluriel : « Entraîne-moi après toi, courons ! Le roi m'a introduite en ses appartements, nous tressaillerons et nous nous réjouirons à cause de toi » (I, 4). Ce phénomène, au premier abord surprenant, a souvent poussé les auteurs à corriger le texte, mais, avoue Miller, aucune des restitutions proposées ne s'impose. En réalité on constate déjà la même chose dans le Deutéronome : Moïse s'adresse à la nation tantôt au pluriel, tantôt au contraire au singulier, parce qu'il la considère alors comme une seule personne morale : « Ne trem-

---

22. Selon leur habitude, les poèmes du Serviteur spiritualisent le thème de la brebis égarée : la vraie dispersion du troupeau, ce n'est pas la dispersion matérielle causée par l'exil, c'est l'éloignement de Yahweh provoqué par le péché.

23. A. F. Kirkpatrick (*The Book of Psalms*, Cambridge, 1921, p. 733) a bien vu que le psalmiste se référait aux grandes promesses d'Ezéchiel, XXXIV, touchant les brebis égarées.

blez pas, n'ayez pas peur d'eux. Yahweh, votre Dieu, qui marche à votre tête, combattra pour vous... Tu l'as vu aussi au désert : Yahweh ton Dieu te soutenait comme un homme soutient son fils » (I, 29-31). Le texte du Cantique que nous venons de citer décrit d'ailleurs la joie de l'épouse avec les termes traditionnels dans les annonces prophétiques du bonheur eschatologique d'Israël. L'épouse du Cantique déclare : « Nous tressaillerons et nous nous réjouirons à cause de toi » (I, 4). Et dans Isaïe on lit : « Tu tressailleras de joie en Yahweh... je me réjouis en Yahweh et mon cœur tressaille en mon Dieu, car il m'a revêtu des vêtements de salut et m'a couvert du manteau de la justice, comme un jeune époux ceint sa tête d'un diadème, comme une épouse se pare de ses joyaux » (XLI, 16; LXI, 10). Et on pourrait citer maints autres passages.

On conçoit dans ces conditions que le Cantique puisse appliquer à la bien-aimée la description ézéchiélienne de Tyr : « Perses, Lydiens et Libyens étaient dans ton armée. C'étaient des hommes de guerre. Ils suspendaient chez toi le casque et le bouclier... ils te rendaient parfaite en beauté » (XXVII, 10-11). A son tour l'auteur du Cantique représente ainsi la bien-aimée : « Ton cou est comme la tour de David bâtie en forteresse. Mille rondaches y sont suspendus, tous les boucliers des preux » (IV, 4). Autrement dit l'épouse, la nation choisie revenue d'exil et restaurée, est comme une ville forte; ainsi qu'il est dit plus loin, elle est « redoutable comme des bataillons » (VI, 10); elle n'a plus rien à craindre de ses terribles ennemis qui autrefois lui ont fait tant de mal.

On s'explique encore de la même manière que la bien-aimée soit comparée à Tirsa, capitale du royaume du Nord avant Omri, et à Jérusalem, capitale du royaume du Sud : « Tu es belle, mon amie, comme Tirsa, charmante comme Jérusalem » (VI, 4). Ici encore l'intention allégorique est évidente. Cheyne [24] écrit : « On ne compare pas de belles femmes à des villes ». Aussi corrige-t-il le texte qui critiquement est pourtant certain. Budde [25] suppose qu'il s'agit d'une glose. Si l'épouse est Israël, tout devient clair : elle sera belle comme Tirsa et Jérusalem, parce qu'elle sera une, royaume du Nord et royaume du Sud n'en formant plus qu'un seul comme avant le schisme. C'est à dessein que l'auteur parle de Tirsa, et non de Samarie, devenue odieuse aux Juifs à l'époque de la composition du Cantique. Ainsi qu'en témoigne surabondamment la littérature prophétique (cfr surtout l'allégorie des deux bâtons d'Ezéchiel, XXXVII, 15-28), après le schisme le royaume d'Israël rêvait de retrouver son unité perdue, comme l'Eglise du Christ a horreur du schisme : « Il n'y aura qu'un seul troupeau et un seul pasteur... Qu'ils soient un comme nous sommes un, pour que le mon-

24. *Encyclopedia Biblica*, I, 692, art. *Canticles*, cité par Joüon, p. 262.
25. *Das Hohelied*, Tubingue, 1888, in h.l.; cité par Joüon, p. 262.

de reconnaisse que c'est toi qui m'as envoyé » (Jo. X, 16; XVII, 22-23).

Dans l'Apocalypse (XXI, 9 sq.), la fiancée de l'Agneau, c'est-à-dire l'Église, est présentée comme une ville sainte, la nouvelle Jérusalem qui descend du ciel, et elle reçoit une double série d'attributs, dont les uns conviennent à une femme, les autres à une cité, ce qui ne va pas, comme l'a noté Allo [26], sans entraîner une certaine incohérence dans la description. Dans sa quatrième vision, Esdras voit une femme qui se plaint de la perte de ses enfants, mais il s'aperçoit ensuite qu'elle n'est autre que la cité sainte de Sion (IV Esdr. X, 25 sq.).

En tant que collectivité, l'épouse du Cantique peut donc être comparée à une ville. Plus souvent il lui arrive d'être comparée, voire identifiée à une terre, à un jardin : « Elle est un jardin bien clos, ma sœur, ma fiancée, un jardin bien clos, une source scellée. Tes jets font un verger de grenadiers et tu as les plus rares essences : le nard et le safran, le roseau odorant et le cinnamone avec tous les arbres à encens, la myrrhe et l'aloès avec les plus fins arômes. Mon bien-aimé est descendu à son jardin, aux parterres embaumés, pour paître son troupeau dans les jardins et pour cueillir des lis. Je suis à mon bien-aimé et mon bien-aimé est à moi. Il paît son troupeau parmi les lis » (IV, 12-14; VI, 2-3). Ailleurs la bien-aimée se compare elle-même à la végétation printanière de la Palestine : « Je suis le narcisse de Saron, le lis des vallées » (II, 1). Quand l'époux déclare à sa bien-aimée : « Tes lèvres, ma fiancée, distillent le miel vierge. Le miel et le lait sont sous ta langue » (IV, 11), comment ne pas songer, plus encore qu'à une réminiscence de *Prov.*, V, 3, qui parle de miel et d'huile, et non de lait et de miel, à une transposition poétique et allégorique de la description classique de la terre promise idéale : le pays où coulent le lait et le miel?

D'être à la fois une femme et une terre, c'est là précisément ce qui caractérise chez les prophètes l'épouse de Yahweh : « On ne te nommera plus « Délaissée » ni ta terre « Abandonnée ». Mais on t'appellera Mon-plaisir-en-elle et ta terre « Épousée ». Car Yahweh mettra son plaisir en toi, et ta terre aura un époux » (Is., LXII, 4). L'époux divin punit Israël, son épouse infidèle, en rendant inculte la terre de Palestine sur laquelle elle habite; au contraire il la rachète en donnant à la terre sainte une fertilité et une beauté paradisiaques. Voici d'abord dans Osée le tableau des châtiments de l'épouse adultère : « Plaidez contre votre mère, plaidez! car elle n'est plus ma femme, et moi je ne suis plus son mari. Qu'elle éloigne de sa face ses prostitutions et ses adultères d'entre ses seins, de peur que je ne la mette à nu comme au jour de sa naissance, que je ne la rende comme un désert, ne la

26. *L'Apocalypse*, Paris, 1933, p. 335.

réduise en une terre aride et ne la laisse périr de soif... je dévasterai ses vignes et ses figuiers, dont elle disait : C'est le salaire que m'ont donné mes amants. J'en ferai un hallier que brouteront les bêtes sauvages » (II, 4-5, 14). Et voici maintenant la description de l'épouse rentrée en grâce : « C'est pourquoi je vais l'attirer, la conduire au désert et parler à son cœur. De là je lui donnerai ses vignes et la vallée d'Achor, telle une porte d'espérance... je ferai disparaître du pays l'arc, l'épée et la guerre, et je les ferai reposer en sécurité. Je te fiancerai à moi pour toujours... et tu connaîtras Yahweh. En ce jour-là, oracle de Yahweh, je répondrai aux cieux et eux répondront à la terre. La terre répondra à l'attente du blé, du vin nouveau et de l'huile, et eux répondront à Jezrahel... Je serai comme la rosée pour Israël; il croîtra comme le lis, il poussera ses racines comme le Liban. Ses rejetons s'étendront, sa gloire sera comme celle de l'olivier et son parfum comme celui du Liban. Ceux qui viendront se reposer à son ombre feront revivre le froment; ils croîtront comme la vigne, son nom sera comme le vin du Liban. Qu'aura encore Ephraïm de commun avec les idoles? C'est moi qui lui réponds, qui le regarde; je suis comme un cyprès verdoyant; c'est de moi que procède ton fruit » (II, 16-17, 20, 21-24; XIV, 6-9). Dans la même ligne d'idées, il convient de citer encore le début d'Isaïe, XXXV, oracle qui décrit la transformation du désert en pays féerique, couvert de fleurs, lors de la délivrance d'Israël captif : « Le désert et la terre aride se réjouiront; la steppe sera dans l'allégresse et fleurira comme le narcisse; il se couvrira de fleurs et tressaillera, il poussera des cris de joie. La gloire du Liban lui sera donnée, avec la magnificence du Carmel et de Saron » (v. 1). Mentionnons enfin ce verset du Deutéro-Isaïe : « Yahweh a consolé Sion et il a consolé toutes ses ruines. Il a fait de son désert un Eden et de sa solitude un jardin de Yahweh » (LI, 3).

Il est significatif que dans le Cantique les deux descriptions soit de la bien-aimée, soit de la végétation printanière de la Palestine, descriptions qui se ressemblent et sont intimement unies (nous savons maintenant pourquoi) s'inspirent visiblement de ces passages prophétiques. De part et d'autre ce sont les mêmes images : le jardin, la vigne, le vin, l'huile, le figuier, le lis, le narcisse, le Carmel, la plaine de Saron. On notera surtout les deux réminiscences suivantes : dans le Cantique (IV, 11), le parfum des vêtements de l'épouse est « comme le parfum du Liban »; dans Osée (XIV, 7), le parfum d'Israël restauré est « comme le parfum du Liban »; le narcisse et la plaine de Saron sont pareillement évoqués côte à côte dans le Cantique (II, 1) et dans Isaïe (XXXV, 1). Il y a là une harmonie trop profonde pour n'être pas intentionnelle, et, à notre avis, elle est d'un grand poids dans l'interprétation du Cantique.

Dans un tel contexte, la description énigmatique de la bien-aimée s'éclaire d'un jour nouveau. Plusieurs auteurs avaient déjà noté son

caractère géographique très accentué : Joüon, le P. Gietmann [27]... M. Robert montre qu'elle évoque en effet quelques particularités géographiques de la Palestine. Le nombril doit être Jérusalem ; on songe à Ez. XXXVIII, 12 où il est dit qu'Israël habite au centre (ou nombril : le terme ici employé a ce sens en néo-hébreu et en araméen) de la terre, et au fait que les temples les plus fameux de l'antiquité se sont glorifiés d'être le centre du monde. Les deux seins sont deux montagnes, l'Ebal et le Garizim ; les yeux sont les piscines d'Hésébon ; le nez est le Liban et la tête le Carmel. Certaines identifications sont d'ailleurs faites par l'auteur lui-même : il en est ainsi pour les yeux, le nez, la tête ; alors on ne risque pas de se tromper. Si bizarres que soient de tels procédés, ils s'expliquent assez aisément après ce qu'on vient de dire sur l'épouse de Yahweh, femme et terre tout à la fois.

*
* *

Il ne nous suffit pas d'avoir identifié l'époux et l'épouse du Cantique ; nous devons encore être fixés sur le sens à donner à quelques thèmes majeurs, et en premier lieu à celui du sommeil et du réveil. Il revient à plusieurs reprises. Il y a d'abord le refrain répété trois fois (II, 7 ; III, 5 ; VIII, 4) : « Je vous en conjure, filles de Jérusalem, par les gazelles, par les biches des champs, n'éveillez pas, ne réveillez pas la bien-aimée avant l'heure de son bon plaisir ». Il y a en outre la scène de V, 2 : « Je dors, mais mon cœur veille », et enfin la conclusion du Cantique : « Sous le pommier je t'ai réveillée », dit l'époux à son épouse (VIII, 5). Ces passages doivent s'interpréter les uns par les autres. On voit par V, 2 et VIII, 5 que c'est la bien-aimée toute seule qui dort ; par conséquent il ne faut pas traduire le refrain par « ne réveillez pas l'amour » ; au reste le texte même de ce verset postule que soit visé un être concret, car il est question de son bon plaisir. L'école naturaliste commet ici un grave contresens : elle croit qu'il s'agit des relations conjugales entre l'époux et l'épouse, et elle interprète : « ne troublez pas l'amour ». Mais comme le fait remarquer Driver [28], le verbe hébreu ici employé ne signifie jamais troubler une activité de manière à la faire cesser, mais au contraire stimuler, faire sortir de la torpeur ou du sommeil (*Ps.*, LXXX, 3 ; *Prov.*, X, 12 ; Is. XLII, 13). Puisqu'il dépend de la libre volonté de la bien-aimée d'en sortir, le sommeil dans lequel elle est plongée doit être métaphorique ; Joüon fait remarquer que l'adjuration adressée aux filles de Jérusalem serait peu naturelle s'il s'agissait d'un sommeil réel pendant

27. *Commentarius in Canticum Canticorum*, Paris, 1890, p. 523 sq.
28. *Introduction to the Literature of the Old Testament*, Edimbourg, 1894, p. 418.

lequel l'exercice de la volonté est suspendu. Il s'agit d'une sorte de torpeur qui pourrait cesser si la bonne volonté était entière et qui cependant n'empêche pas une certaine vigilance, ainsi qu'il ressort de V, 2 : « Je dors, mais mon cœur veille ». Dans l'Écriture le sommeil est souvent l'image de l'inaction et de l'incurie, le réveil la figure du passage de la torpeur à la diligence; en ce sens sommeil et réveil sont souvent opposés l'un à l'autre : Is., V, 27; *Ps.*, XLIV, 24; LXXIII, 20; LXXVIII, 65; CXXI, 4...

Pour aboutir à plus de précision, il convient de rechercher s'il n'existe pas des textes parallèles. La mentalité religieuse d'Israël est profondément traditionnelle : elle s'attache avec une ténacité extraordinaire aux souvenirs historiques, aux promesses, aux oracles des temps passés, d'où la réapparition constante des mêmes thèmes. C'est ainsi qu'on peut suivre dans la Bible les vicissitudes des thèmes du mariage de Yahweh avec Israël, de la vigne, du « reste » d'Israël, de la brebis égarée dont nous avons parlé plus haut... Citons encore un autre exemple très frappant : celui de la route conduisant en terre sainte. L'origine en paraît être Is. XL, 3 : une route sera frayée à travers le désert pour le retour des captifs babyloniens conduits par Yahweh; par la suite, dans le seul livre d'Isaïe, ce thème est repris jusqu'à cinq fois et transformé chaque fois au gré des circonstances : Is. LVII, 14 parle de la voie symbolique qui conduit au salut; Is. LXII, 10 et aussi XXXV, 8 (postexilien) visent le chemin qu'emprunteront les Israélites rachetés pour se rendre en pèlerinage dans la ville sainte; Is. XI, 16 (postexilien) compare la route que suivra « le reste du peuple » pour aller d'Assyrie en terre sainte à celle que prit jadis Israël pour monter d'Egypte en Canaan; enfin Is. XIX, 23 (postexilien) décrit les relations entre Egypte et Assyrie converties sous l'image d'une route traversant la Palestine et unissant les deux pays.

Or de même qu'il y a un thème de la route, il y a également dans l'Écriture un thème du sommeil et du réveil d'Israël. Il apparaît pour la première fois au temps de la captivité dans le Deutéro-Isaïe (LI, 17 et LII, 1-2) : « Réveille-toi, réveille-toi, lève-toi, Jérusalem, qui as bu de la main de Yahweh la coupe de sa colère, qui as bu, qui as vidé le calice d'étourdissement... Réveille-toi; réveille-toi; revêts ta force, Sion! Revêts tes habits de fête, Jérusalem, ville sainte. Car l'incirconcis et l'impur n'entreront plus chez toi désormais. » Etendue à terre comme ivre morte, car elle a bu la coupe de la colère de Yahweh, Jérusalem est conviée par Dieu à se réveiller et à se lever, car c'est l'heure du salut définitif. Si Yahweh adresse à la ville sainte cette invitation, c'est que l'avènement des temps nouveaux et le retour en masse des captifs, qui doit lui servir de prélude, ont pour condition absolument nécessaire le retournement volontaire des âmes, la conversion morale. Cependant après l'édit libérateur de Cyrus et le

retour des premières caravanes de rapatriés, on sera obligé de constater que le « réveil » spirituel du peuple choisi, prélude indispensable du salut définitif, n'est toujours pas réalisé. C'est ce que déplore avec amertume l'auteur de la grande prière messianique d'Isaïe LXIII, 7 sq. : « Il n'y avait personne qui invoquât ton nom, qui se réveillât pour s'attacher à toi. Car tu avais caché ton visage et tu nous laissais périr dans nos iniquités » (LXIV, 6). Qu'il y ait là une référence à l'oracle non encore accompli d'Is. LI, 17 et LII, 1-2, il n'est guère permis d'en douter : c'est ce que prouvent et la similitude du vocabulaire (dans les deux cas même verbe hébreu pour « se réveiller »), et le même lien du réveil des âmes avec la restauration eschatologique de la nation, et enfin ce fait bien connu que les chapitres LVI-LXVI d'Isaïe reprennent constamment les expressions et les idées théologiques d'Is. XL-LV pour en faire l'application à la situation de la communauté postexilienne. Une référence semblable à Is. LI, 17 et LII, 1-2 se retrouve encore dans un passage de l'Apocalypse d'Isaïe (XXIV-XXVII) [29] : « Réveillez-vous et chantez, vous qui êtes couchés dans la poussière, car ta rosée, Seigneur, est une rosée de lumière » (XXVI, 19). Là encore la réminiscence est certaine, ainsi que nous l'avons montré ailleurs [30], et le texte qui a servi de source aide à fixer le sens de ce passage obscur : Babylone est tombée, ses morts ne revivront plus (XXVI, 13) ; or le Deutéro-Isaïe (XLVII) avait fait de la chute de la cité païenne le prélude du salut ; ce n'est donc là qu'une première étape de l'œuvre voulue par la miséricorde divine salvatrice que symbolise, comme en Is. XLV, 8, la rosée qui descend du ciel : couché dans la poussière comme un cadavre, Israël est invité à sortir de sa torpeur, car la rosée divine, qui « est une rosée de lumière », va arracher les âmes à la nuit de l'épreuve dans laquelle elles se débattent (cfr XXVI, 9 : « Mon âme t'a désiré pendant la nuit ») et leur rendre la vie en parachevant la restauration.

Dans le Cantique nous avons une nouvelle reprise du thème du sommeil-réveil d'Israël. L'identité des termes en Cant. II, 7 ; VIII, 5 et en Is., LI, 17 ; LII, 1 démontre cette relation ; dans le refrain de II, 7 ; III, 5 ; VIII, 4, le verbe est répété deux fois tout comme dans le Deutéro-Isaïe où des répétitions du même genre sont fréquentes et constituent une de ses caractéristiques littéraires les plus remarquables. Quel est dans le Cantique le sens du sommeil et du réveil de l'Épouse ? En V, 2, l'époux se présente pendant la nuit la tête couverte de rosée, mais parce que la bien-aimée ne sait pas sortir assez promptement de son sommeil, elle ne profite pas de cette visite : visite pourtant ardemment

29. Nous croyons que ces chapitres ont pour arrière-plan historique la prise et la destruction de Babylone par Xerxès I^er^ en 485. Cfr *Supplément* au *Dict. de la Bible*, art. *Isaïe*, col. 683.
30. *Ibid.*, col. 681-682.

convoitée, car elle avait cherché son bien-aimé pendant la nuit : « Sur ma couche pendant la nuit j'ai cherché celui que mon cœur aime » (III, 1), tout comme le prophète en Is. XXVI, 9 : « Mon âme t'a désiré pendant la nuit ». On notera en passant la similitude saisissante des images et des situations dans Is. XXVI et dans ces passages du Cantique : la nuit, la rosée, la recherche inquiète, le sommeil et le réveil sont évoqués de part et d'autre. — A la fin du Cantique (VIII, 5), l'époux est intervenu lui-même pour réveiller son épouse, et alors le drame s'achève tout naturellement : le dénouement tant attendu s'est enfin produit, et l'oracle d'Is., LI, 17 ; LII, 1-2 a reçu son accomplissement.

L'adjuration adressée aux filles de Jérusalem en II, 7 ; III, 5 ; VIII, 4 s'éclaire à partir de toutes ces données. Les filles de Jérusalem, qui interviennent ici comme souvent ailleurs dans le Cantique, ne sont autres que les habitants de la ville sainte que, par une fiction littéraire fréquente dans l'Écriture, l'auteur suppose distinctes de leur mère, la nation personnifiée ; nous nous contenterons de citer Osée II, 4 : « Plaidez contre votre mère, plaidez, car elle n'est plus ma femme. » Les enfants de la nation sainte désirent ardemment son salut eschatologique annoncé par tant d'oracles (Jérémie, Ézéchiel, Deutéro-Isaïe), auxquels font écho dans le Cantique les descriptions de la possession mutuelle de l'époux et de l'épouse. Ils trouvent même que « la lumière », « la clarté du jour » (Is. LIX, 9) se fait bien attendre, et ils voudraient hâter l'échéance de cette heure bénie. Pourtant ils ne doivent pas oublier que la conversion morale est une condition préalable indispensable ; or il n'y a pas de conversion forcée ; l'Épouse se réveillera quand elle le voudra. Se souvenant de l'invitation de Yahweh dans le Deutéro-Isaïe : « Réveille-toi, réveille-toi », les filles de Jérusalem seraient tentées de l'adresser à nouveau à leur mère comme pour la contraindre de se réveiller ; autrement dit, elles seraient tentées de perdre patience. L'époux les supplie d'être aussi patientes qu'il l'est lui-même [31] : « Ne cherchez pas à éveiller, ne cherchez pas à réveiller la bien-aimée avant l'heure de son bon plaisir ; ce serait de votre part peine perdue [32]. »

---

31. Nous inclinerions à traduire l'adjuration aux filles de Jérusalem : ne cherchez pas à éveiller, à réveiller... On sait que les nuances modales pouvoir, devenir, vouloir sont souvent négligées en hébreu et en araméen : *Gen.*, XXIV, 58 ; *Deut.* XVIII, 6 ; Jud. IV, 8... Cfr Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome, 1923, § 113 n. Le même phénomène se retrouve dans le Nouveau Testament : Jo. X, 32 : « pour laquelle de ces œuvres voulez-vous me lapider (littéralement me lapidez-vous) » ? ; X, 33 : « ce n'est pas pour une bonne œuvre que nous cherchons à te lapider (littéralement : que nous te lapidons) ».

32. Il y a un heurt violent et voulu entre l'adjuration adressée aux filles de Jérusalem telle que nous venons de l'expliquer et son contexte antécédent qui parle de possession mutuelle. *Ce heurt est tout le drame du Cantique* ; il correspond à la contradiction en laquelle semblait vivre la communauté postexilienne. Il suffit de lire Is. LVI-LXVI pour s'en rendre compte : cette communauté aurait dû être celle de l'ère parfaite, car les oracles d'Isaïe XL-LV avaient fait du retour de la captivité le simple prélude des temps nouveaux (annoncés,

La littérature postexilienne trahit très souvent l'attente fiévreuse de l'ère eschatologique, le désir ardent de voir se réaliser les antiques oracles et l'inquiétude que suscite dans les âmes l'ajournement constant de leur accomplissement. Le Cantique s'inscrit tout naturellement dans ce grand contexte : tout ce drame d'amour est bâti sur l'attente du « réveil » de la nation choisie [33].

Les trois métaphores du sommeil, du réveil et de la vigilance se retrouvent dans le Nouveau Testament, et cette fois encore dans un contexte eschatologique : pas de participation possible au salut pour les âmes que la visite divine trouvera endormies. Ou bien il s'agit des juifs qui se laissent surprendre par la catastrophe de Jérusalem; s'ils veulent y échapper, les disciples du Christ doivent se garder de les imiter : « Comprenez-le bien : si le père de famille avait su à quelle veille de la nuit le voleur devait venir, il aurait veillé et n'aurait pas laissé percer les murs de sa demeure. Tenez-vous donc prêts, vous aussi : car c'est à l'heure que vous ne pensez pas que viendra le Fils de l'homme » (Mt., XXIV, 43-44). Ou bien il s'agit des chrétiens qui ne doivent pas être endormis, mais en état de veille, quand le Christ viendra pour les juger : « Tenez vos reins ceints et vos lampes allumées. Soyez semblables à des gens qui attendent leur maître à son retour de noces, afin de lui ouvrir quand il arrivera et frappera. Heureux ces serviteurs que le maître à son arrivée trouvera vigilants ! » (Luc, XII, 35-37) ; on songe à la scène de Cant., V, 2 sq. — Tout à fait remarquable et proche du Cantique est la parabole des vierges : ces jeunes filles représentent les âmes chrétiennes dans l'attente de leur époux ; même s'il tarde, elles ne doivent pas cesser de veiller, ou du moins, s'il leur arrive par faiblesse de s'assoupir, la lampe de leur vigilance doit demeurer garnie, prête à être ranimée lors de l'arrivée du Christ : Mt. XXV, 1-13. Saint Paul ne tient pas un autre langage que le Maître quand il traite de la Parousie : « Vous, frères, vous n'êtes pas dans les ténèbres pour que ce jour vous sur-

pouvait-on croire, pour un avenir imminent). Or la situation réelle des rapatriés était tout autre : un petit nombre seulement était rentré, et hélas ! ni la ferveur sans ombre ni le bonheur sans mélange n'étaient le lot de la nouvelle communauté. On retrouve un phénomène tout à fait semblable à celui que nous offre le Cantique dans les psaumes LXXXV et CXXVI : la première partie (*Ps.* LXXXV, 2-8; *Ps.* CXXVI, 1-3) décrit la joie du retour comme une joie sans mélange, celle de l'ère parfaite; mais la seconde partie (*Ps.* LXXXV, 9-14; *Ps.* CXXVI, 4-6) implore l'achèvement de la restauration, et l'auteur du ps. LXXXV y met même une condition : « pourvu qu'ils ne retournent pas à leur sottise » (v. 9). C'est donc tout à fait à tort que Gunkel a vu dans ces deux développements juxtaposés une contradiction intolérable et a voulu changer les verbes du premier développement en autant de parfaits prophétiques (*Die Psalmen*, Goettingue, 1926, p. 373 et 551).

33. Même un livre apparemment aussi détaché que le livre de Jonas ne doit pas être compris comme une simple affirmation d'universalisme ainsi que le voudraient beaucoup d'exégètes : il reflète l'inquiétude que causait dans la communauté postexilienne le non-accomplissement des oracles dirigés contre les nations. Cfr *Le sens du livre de Jonas*, dans *Rev. Bibl.*, 1947, p. 340-361.

prenne comme un voleur; vous êtes tous enfants de lumière et enfants du jour. Nous ne sommes pas de la nuit ni des ténèbres; ne dormons donc pas comme les autres; veillons plutôt, soyons sobres » (*I Thess.*, V, 4-6). Citant sans doute une hymne chrétienne primitive, l'Epître aux Ephésiens présente le réveil spirituel des âmes comme une condition de leur illumination par le Christ : « Eveille-toi, toi qui dors, lève-toi d'entre les morts, et sur toi luira le Christ » (V, 14). On a pensé que cette hymne s'inspirait du *Surge et illuminare* d'Is., LX, 1 combiné avec d'autres réminiscences : Is., LI, 17; XXVI, 19 (précisément les textes sur le réveil dont nous avons parlé). Cfr encore *I Cor.*, XVI, 13; I Petr., IV, 7; V, 8; *Apoc.*, III, 2-3.

*
* *

Connexe au thème du sommeil-réveil et très important lui aussi pour la fixation du sens du Cantique est le thème chercher-trouver. Il est formulé explicitement en deux endroits : d'abord en III, 1-4 : « Sur ma couche, la nuit, j'ai cherché celui que mon cœur aime. Je l'ai cherché, mais ne l'ai point trouvé. Je me lèverai donc et parcourrai la ville. Dans les rues et sur les places, je chercherai celui que mon cœur aime... Je l'ai cherché, mais ne l'ai point trouvé. Les gardes m'ont rencontrée, ceux qui font la ronde dans la ville : Avez-vous vu celui que mon cœur aime? A peine les avais-je dépassés, j'ai trouvé celui que mon cœur aime. Je l'ai saisi et ne le lâcherai point... » — Ensuite en V, 6 : « J'ai ouvert à mon bien-aimé, mais tournant le dos, il avait disparu! Sa fuite m'a fait rendre l'âme. Je l'ai cherché, mais ne l'ai point trouvé; je l'ai appelé, mais il n'a pas répondu. » On dirait ce dernier passage calqué sur *Prov.*, I, 28 : « Alors ils m'appelleront et je ne répondrai pas, ils me chercheront et ne me trouveront pas. » Malgré tout il pourrait ne s'agir là que d'une rencontre de mots.

A la réflexion, il n'en saurait être ainsi. Tout le drame du Cantique, dans la mesure où il est un drame, consiste en effet en ce que le bien-aimé, que son épouse croit souvent posséder, se dérobe sans cesse après s'être donné. Comment alors ne pas se rappeler que ce drame est celui-là même qu'ont décrit les prophètes, en se servant précisément des termes « chercher » et « trouver »? La grande affaire pour les hommes, c'est de chercher Dieu et de le trouver, mais Yahweh, qui est un Dieu moral, ne se laisse pas trouver quand les cœurs ne sont pas convertis. C'est ce qu'explique Osée : « Avec leurs brebis et leurs bœufs, ils iront chercher Yahweh et ne le trouveront point : il s'est séparé d'eux » (V, 6). Le même prophète nous montre encore Yahweh se dérobant à seule fin de se faire chercher plus purement et de provoquer la conversion des cœurs : « Je m'en irai,

je retournerai dans ma demeure jusqu'à ce qu'ils se reconnaissent coupables et qu'ils cherchent ma face. Dans leur détresse ils me rechercheront » (V, 15). Mais lors de l'ère de grâce, on ne cherchera pas Yahweh en vain ; on sera assuré de le trouver : « Après cela les enfants d'Israël se convertiront et chercheront de nouveau Yahweh, leur Dieu, et David, leur roi ; ils reviendront en tremblant vers Yahweh et vers sa bonté, à la fin des jours » (III, 5). Tous les prophètes parlent comme Osée, du moins en termes équivalents. D'après Jérémie XXIX (il s'agit de l'admirable lettre aux déportés de Babylone), le fruit de la captivité doit être la conversion morale des Israélites qui chercheront Yahweh de tout leur cœur, et, dans ces conditions, pourront le trouver : « Je sais, moi, le plan que je forme à votre endroit, oracle de Yahweh, plan de paix et non de malheur, qui vous réserve un avenir plein d'espérance. Alors quand vous m'invoquerez et m'adresserez vos prières, je vous écouterai. Quand vous me chercherez, vous me trouverez pour m'avoir cherché de tout votre cœur. Je me laisserai trouver par vous, oracle de Yahweh ! Je changerai votre sort et vous rassemblerai de toutes les nations et de tous les endroits où je vous ai chassés, oracle de Yahweh ! Je vous ramènerai en ce lieu d'où je vous ai exilés » (v.v. 11-14). Parce que Dieu est bon, il ne désire rien tant que de se laisser trouver ; c'est ce que le Pseudo-Salomon nous explique en parlant de la Sagesse : « Aimez la justice, vous qui gouvernez le monde, nourrissez sur le Seigneur des pensées droites, et cherchez-le dans la simplicité du cœur. Car il se laisse trouver par ceux qui ne le provoquent pas, il se révèle à ceux qui ne lui refusent pas leur foi » (Sap. I, 1-2). Et encore : « La Sagesse est brillante, elle ne se ternit pas. Ceux qui l'aiment la contemplent sans peine, elle se laisse découvrir par ceux qui la cherchent. Elle prévient ceux qui la désirent et se montre à eux la première. Qui la cherche dès l'aurore n'aura pas à peiner : il la trouvera assise à sa porte » (VI, 12-14).

Mais on peut serrer de plus près ce parallélisme littéraire et théologique et, par là, le rendre plus démonstratif. Dans le Cantique, il est très clair que le réveil de la bien-aimée est la condition requise pour qu'elle trouve son époux. Cela ressort avec évidence de la scène de V, 1-6, qu'il nous faut transcrire ici en entier : « Je dors, mais mon cœur veille. J'entends mon bien-aimé qui frappe : Ouvre-moi, ma sœur, mon amie, ma colombe, ma parfaite. Car ma tête est couverte de rosée, mes boucles des gouttes de la nuit. — J'ai ôté ma tunique, comment la remettrais-je ? J'ai lavé mes pieds, comment les salirais-je ? Mon bien-aimé a passé la main par le trou de la porte ; et du coup mes entrailles ont frémi. Je me suis levée pour ouvrir à mon bien-aimé, et de mes doigts a découlé la myrrhe, de mes doigts la myrrhe vierge sur la poignée du verrou. J'ai ouvert à mon bien-aimé, mais tournant le dos, il avait disparu ! Sa fuite m'a fait rendre l'âme.

Je l'ai cherché, mais ne l'ai point trouvé; je l'ai appelé, mais il n'a pas répondu. » C'est parce que la bien-aimée n'a pas su se réveiller à temps et rapidement, quand son bien-aimé s'est présenté; c'est parce qu'elle n'a pas su secouer sa torpeur que le bien-aimé se dérobe; quand elle est enfin décidée à le trouver, il est trop tard, l'époux a disparu. On remarquera en passant l'invraisemblance sur le plan humain de ce petit drame, qui ne peut avoir qu'un sens symbolique : lorsqu'après des tergiversations la bien-aimée a enfin ouvert la porte et constaté la disparition de celui qu'elle aime, est-il croyable qu'elle le cherche encore et qu'elle se lance en pleine nuit à sa poursuite? La conclusion du Cantique peut servir de contre-épreuve à notre exégèse : du moment que l'épouse est complètement réveillée (cfr VIII, 5, « je t'ai réveillée sous le pommier »), il n'y a plus de drame : la bien-aimée a rejoint définitivement son bien-aimé; celui-ci n'a plus qu'à lui demander d'être dans son amour d'une fidélité à toute épreuve : « Pose-moi comme un sceau sur ton cœur, comme un sceau sur ton bras » (VIII, 6).

Revenons maintenant aux textes prophétiques : on constate le même lien que dans le Cantique entre le « réveil » des hommes et la possibilité qu'ils ont de trouver Dieu en le cherchant. Les mêmes oracles du Deutéro-Isaïe qui présentent comme imminent le réveil d'Israël « Réveille-toi, réveille-toi » (LI, 17; LII, 1) annoncent en même temps que l'heure de grâce a sonné et que maintenant on peut chercher Dieu avec l'assurance de le trouver : « Je n'ai point dit à la race de Jacob : cherchez-moi vainement. Entendez-moi, vous qui poursuivez la justice, vous qui cherchez Yahweh... Car Yahweh a consolé Sion, et il a consolé toutes ses ruines. Il a fait de son désert un Eden et de sa solitude un jardin de Yahweh... Cherchez Yahweh tandis qu'on peut le trouver; invoquez-le tandis qu'il est près » (XLV, 19; LI, 1-3; LV, 6). En revanche les mêmes oracles d'Isaïe LVI-LXVI, qui constatent avec mélancolie que les péchés se multiplient, que la conversion des cœurs ne s'accomplit pas, bref que le « réveil » spirituel du peuple de Dieu n'est pas réalisé : « Il n'y avait personne qui se réveillât pour s'attacher à toi » (LXIV, 6), expliquent par là que Dieu se dérobe aux prières de ses adorateurs : « Ils me cherchent chaque jour, et ils veulent connaître mes voies, comme une nation qui aurait pratiqué la justice et n'aurait pas abandonné le commandement de son Dieu... Le jeûne que je choisis ne consiste-t-il pas en ceci : détacher les chaînes injustes, délier les nœuds du joug, renvoyer libres les opprimés, briser toute espèce de joug?... Alors ta lumière poindra comme l'aurore, et ta guérison germera promptement; ta justice marchera devant toi; la gloire de Yahweh sera ton arrière-garde. Alors tu appelleras, et Yahweh répondra; tu crieras, et il dira : me voici » (LVIII, 2, 6, 8). Yahweh lui-même affirme qu'il a tout fait pour se faire trouver, même par des cœurs qui ne le

cherchaient pas, qu'il a prévenu leurs désirs malgré leur insouciance à son égard et que par conséquent si maintenant il semble rester sourd à leurs prières, ils n'ont qu'à s'en prendre à eux-mêmes : « Je me laissais rechercher de qui ne me demandait pas; je me laissais trouver de qui ne me recherchait pas; je disais : Me voici! me voici! à une nation qui ne portait pas mon nom. J'étendais mes mains tout le jour vers un peuple rebelle, vers ceux qui marchent dans la voie mauvaise, au gré de leurs pensées... J'ai appelé et vous n'avez pas répondu; j'ai parlé et vous ne m'avez pas écouté » (LXV, 1-2, 12).

La formule « chercher-trouver » réapparaît sur les lèvres de Jésus. La venue du Christ en ce monde ouvre l'ère de grâce, l'ère où le diable, la maladie et la mort sont vaincus et où les pécheurs peuvent recouvrer l'amitié divine perdue : c'est ce sens profond qu'il convient d'attribuer aux expulsions de démons, aux guérisons et aux résurrections du Sauveur et à ses repas fréquents avec les publicains et les pécheurs. C'est également à ce contexte eschatologique qu'il faut rattacher les affirmations si fortes sur la prière toujours exaucée : « Demandez et il vous sera donné; cherchez et vous trouverez; frappez et il vous sera ouvert. Car qui demande reçoit, qui cherche trouve et à qui frappe il sera ouvert » (Mt. VII, 7-8). Il est évident que dans ces formules la tournure passive a pour but d'éviter le nom ineffable de Dieu : c'est Dieu qui donne, ouvre, fait trouver. Cette promesse d'une prière infailliblement exaucée, on aurait eu certes moins de difficultés à l'interpréter si on avait remarqué que, comme l'auteur du Cantique, Jésus calque son langage sur celui des prophètes : il ne s'agit pas de chercher n'importe quoi, mais Dieu ou les biens messianiques, puisque chez les prophètes la formule « chercher-trouver » a pour objet Yahweh. C'est ce qui résulte d'ailleurs de la conclusion de ce passage évangélique, telle qu'elle est exprimée par saint Luc : « Si donc vous, tout méchants que vous êtes, vous savez donner de bonnes choses à vos enfants, combien plus le Père du ciel donnera-t-il l'Esprit Saint à ceux qui l'en prient » (XI, 13) [34]. En Jean, VI, 33, Jésus dit aux Juifs : « Je suis encore avec vous pour un peu de temps, puis je m'en irai vers Celui qui m'a envoyé. Vous me chercherez et vous ne me trouverez pas, et où je suis, vous ne pouvez venir ». Après la disparition du Christ, les Juifs chercheront en vain le Messie sur la terre, car il sera définitivement auprès de Dieu, et là pourront seuls le trouver ceux qui auront la foi. Aux disciples eux-mêmes le Sauveur tient partiellement le même langage, mais il se garde de leur dire comme aux Juifs qu'ils ne le trouveront pas : il est au contraire sous-entendu qu'ils le trouveront par la pratique de la cha-

34. Ainsi que le note J. Jeremias (*Die Gleichnisse Jesu*, Zurich, 1947, p. 80, note 213), les « bonnes choses » dont parle Matthieu dans le texte parallèle (VII, 11) ont pratiquement le même sens que l'Esprit Saint de Luc : elles désignent les biens messianiques. Cfr *Rom.*, III, 8; X, 15 = Is., LII, 7; *Hebr.*, IX, 11; X, 1.

rité fraternelle : « Mes petits enfants, je ne suis plus avec vous que pour peu de temps. Vous me chercherez... et comme je l'ai dit aux Juifs, à vous aussi je le dis maintenant : Là où je vais, vous ne pouvez venir. Je vous donne un commandement nouveau : c'est de vous aimer les uns les autres, oui de vous aimer les uns les autres comme je vous ai aimés » (Jean, XIII, 33-34).

La formule « chercher-trouver » est absente de la parabole des vierges, mais il est assez clair que pour trouver le Christ quand il arrive, il faut « veiller » comme le font les vierges sages. C'est en vain que le cherchent ensuite les vierges qui, à ce moment-là, ne sont pas prêtes à recevoir l'Époux et ont leurs lampes éteintes : « Seigneur, Seigneur, crient-elles, ouvre-nous », mais elles se heurtent à une porte close. Donc ici, tout comme dans Isaïe et le Cantique, veiller et trouver, dormir et ne pas trouver sont des idées connexes.

*
* *

Que les exemples que nous venons de citer ne paraissent pas encore suffisants au lecteur pour le fixer sur le sens du Cantique, nous n'en serions nullement étonné. Ce serait déjà pour nous un résultat tangible s'il consentait à suspendre son jugement. Le grand mal est que la plupart du temps on se contente de porter sur ce livre des appréciations d'ensemble fondées sur des impressions qui peuvent fort bien être trompeuses (qu'on se rappelle le pastoureau et la pastourelle de saint Jean de la Croix), sans s'être donné au préalable la peine de scruter les détails du texte par les procédés ordinaires de l'exégèse. Nous voudrions montrer ultérieurement à quels résultats, à notre sens décisifs, conduit l'application au Cantique de la méthode des parallélismes, non seulement sur le plan des thèmes (nous n'en avons d'ailleurs touché ici que quelques-uns, il y en a d'autres), mais encore sur celui des situations historique et psychologique, et enfin sur le plan le plus vaste qui soit, celui de la théologie [35]. Partout on fait la même constatation : par toutes ses fibres ce poème d'amour se rattache à la littérature prophétique; au point de vue théologique aux passages qui traitent du mariage de Yahweh avec Israël; aux points de vue psychologique et historique aux écrits prophétiques contemporains de l'exil ou des premiers temps de la restauration. Une telle manière de chercher à percer l'énigme du Cantique est on ne peut plus normale : elle consiste tout simplement à remettre un texte dans son vrai contexte, dans le milieu vivant où il a pris naissance. Mais elle est très onéreuse : comme l'auteur qui domine parfaitement ses

35. Nous nous proposons d'étudier dans son ensemble le problème du Cantique en un opuscule qui paraîtra prochainement.

sources garde sa pleine spontanéité et ne procède que par allusions, on ne le comprend qu'en suivant le chemin que lui-même a parcouru, nous voulons dire moyennant une longue rumination des textes qui ont servi d'aliment à sa pensée. Nous osons pourtant affirmer que quiconque voudra se donner la peine d'étudier avec soin les aspirations des rapatriés telles que nous les décrit par ex. l'ensemble des oracles constitué par Is. LVI-LXVI ne manquera pas d'être frappé d'une parenté profonde avec le Cantique; mais pour aboutir à un tel résultat une simple lecture, même attentive, ne suffit pas.

En somme le grand bienfait que nous apporte M. Robert, c'est de nous mettre entre les mains une méthode très objective, valable non seulement pour l'exégèse du Cantique, mais encore, quoique à des degrés divers, pour l'étude de l'ensemble de l'Écriture. Nous pensons tout particulièrement au psautier : que d'à priori parfois dans les positions prises! Au lieu de partir des premières données objectives dont nous disposions, celles du texte mis en rapport avec son contexte biblique, on se réfère tout d'abord à de prétendues analogies avec le culte et la psalmique de l'Égypte ou de Babylone, à un soi-disant style de cour (Hofstil), alors qu'il n'a jamais été démontré positivement qu'une telle tradition eût jamais existé en Israël, ou encore au postulat selon lequel le messianisme a dû être dynastique avant d'être personnel, que sais-je encore? Dans sa très intéressante introduction au psautier [36], le P. Tournay s'attache à montrer les rapports profonds des diverses catégories de psaumes avec le double courant prophétique et sapiential, et il ne fait intervenir que très secondairement les influences étrangères. Expliquer la Bible par la Bible, c'est là une exigence de simple bon sens qui s'impose à tout commentateur des Psaumes, elle s'impose également pour l'exégèse des autres livres saints; en ce qui touche le Cantique, nous espérons que la présente étude aura fait soupçonner la nécessité et le bien-fondé d'une telle attitude. Encore un fois, c'est la seule qui soit pleinement objective.

A. Feuillet, P.S.S.

36. *Les Psaumes,* dans *la Sainte Bible de Jérusalem,* Paris, 1950, p. 16 sq.

L'activité pastorale d'un grand archevêque : Antoine Pierre Ier de Grammont (1615-1698)

NOTES DE TRADITION PASTORALE

De pieux pèlerinages individuels qu'elles étaient aux origines, les visites *ad limina* sont devenues un signe d'unité entre le Saint-Siège et les églises particulières du monde entier. Faites d'abord sur de simples considérations de convenance et de dévotion, elles servent maintenant à renseigner le Souverain Pontife sur l'état de la chrétienté et donnent aux évêques l'occasion de témoigner leur attachement à la « Mère et Maîtresse de toutes les églises ». La coutume en est très ancienne ; mais elle a revêtu au cours des siècles des formes très variées. Au moyen âge, elles semblent faire suite aux conciles romains. Grégoire VII, Pascal II, Innocent III et Alexandre IV tentèrent d'en susciter la fréquence. Il fallut la forte main de Sixte V pour fixer l'institution. Profitant du renouveau hiérarchique que le concile de Trente avait donné à l'Eglise, il voulut restaurer cet usage tombé en désuétude ou du moins très irrégulièrement suivi. Par la constitution apostolique *Romanus Pontifex,* du 20 décembre 1585, il remit en vigueur les visites *ad limina,* en détermina le mode et la périodicité. La crise de la foi en ce temps les faisait nécessaires, le pape les rendit obligatoires. En signe de collaboration entre lui, pasteur suprême, et tous ses frères dans l'épiscopat, il décréta :

Tous les patriarches, primats, archevêques et évêques, déjà établis par Nous dans le monde entier ou devant être ordonnés à l'avenir, même cardinaux, avant d'être consacrés ou, s'ils le sont déjà, avant de recevoir le pallium, ou avant toute translation, aux mains du premier cardinal diacre, s'ils sont à la curie romaine, ou, s'ils en sont absents, aux mains d'un évêque désigné et préposé à cet office, feront, d'après la formule renfermée dans le *Liber quinternus* de la chancellerie apostolique, le serment de venir personnellement, aux époques fixées par la présente constitution, visiter par eux-mêmes les tombeaux des bienheureux apôtres Pierre et Paul, rendre compte à Nous et aux pontifes romains d'alors, de toute leur charge apostolique, de tout ce qui concerne l'état de leur Eglise, la discipline du clergé et du peuple, et le salut des âmes qui leur sont confiées. En retour, ils recevront les ordres apostoliques qu'ils devront exécuter en toute diligence.

S'ils sont retenus par un empêchement légitime, ils feront le serment de s'acquitter de toutes ces obligations par un délégué déterminé, spécialement mandaté, choisi dans leur chapitre ou revêtu d'une dignité ou d'un personnat ecclésiastique, ou, à son défaut, d'un prêtre du diocèse, ou, encore à son défaut, de n'importe quel prêtre, séculier ou régulier, d'honnêteté et de piété éprouvées et qui aura reçu les instructions nécessaires. De ces cas d'empêchement ils

devront donner des preuves légitimes qui seront transmises par leur délégué au Cardinal diacre.

Il s'en faut de beaucoup que cette constitution sixtine ait déjà été immédiatement appliquée. Au XVIIe siècle, du moins de la part des évêques de France, les visites *ad limina* faites personnellement sont exceptionnelles. Le malheur des temps est leur excuse. Ce qu'on est convenu d'appeler « le grand siècle » fut en réalité un temps de l'histoire aussi dur que les autres. Les guerres à l'état endémique coupaient les relations sociales ou les rendaient difficiles. Le gallicanisme et le jansénisme tendaient à réduire l'influence de Rome. Les tracasseries du grand roi et de ses ministres la contrecarraient systématiquement. Pendant tout le XVIIe siècle, bon nombre de prélats préfèrent prendre le chemin de Versailles que celui de Rome, s'entendre avec les parlements de Paris ou de province pour l'administration de leur diocèse et ne recourir au Saint-Siège que le plus rarement possible. Les non-résidents n'avaient aucune envie d'aller confesser leur absentéisme. D'autres craignaient de froisser la susceptibilité du prince qui, au temps de ses brouilles avec Alexandre VII et avec Innocent XI, était peu disposé à les laisser sortir du royaume. Les plus dévoués au Saint-Siège se contentaient le plus souvent d'envoyer par un délégué leurs *relationes dioecesanae*. Ces rapports, il faut le dire, sont de grande valeur; ils sont rédigés avec soin et certains d'entre eux, ceux d'Henri de Sponde, évêque de Pamiers (1627-1637), par exemple, sont d'excellentes sources d'histoire locale. D'une égale importance nous ont paru ceux d'Antoine Pierre Ier de Grammont, archevêque de Besançon de 1663 à 1698. Au mérite de leur auteur s'ajoute l'intérêt des faits qu'il rapporte et des projets qu'il expose. Ce récit personnel de ses grandes œuvres permet de reconstituer ce qu'était l'administration d'un grand diocèse au XVIIe siècle.

Antoine Pierre de Grammont est, en effet, l'une des plus nobles figures de l'épiscopat réformateur; on l'a appelé le Borromée de la Franche-Comté. Relevant du chapitre, son élévation sur le siège de saint Hugues en 1662 fut un drame mouvementé [1]. Il avait pour compétiteur Guillaume Humbert de Précipiano que, soutenus par la cour d'Espagne, certains chanoines — on les appela les royalistes — avaient déjà porté au haut doyenné, alors que cette dignité, la première *post pontificalem*, était réservée au Saint-Siège. Les autres membres du

1. Cette histoire très compliquée se trouve racontée dans P. Filsjean, *Antoine Pierre Ier de Grammont*, Besançon, 1898; Mgr J. B. Jacquenet, *Histoire du séminaire de Besançon*, Reims, 1864; Dunod de Charnage, *Histoire de l'Eglise, ville et diocèse de Besançon*, Besançon, 1750 et L. Loye, *Histoire de l'Eglise de Besançon*, t. IV, Besançon, 1902. Nous avons nous-même tenté de la rapporter avec plus de précision et de clarté dans la *Revue d'Histoire de l'Eglise de France*, janvier-juin 1951.

chapitre — les papistes —, fidèles à Rome, furent, avec leur candidat, victimes de toutes sortes de sévices. Après un an d'enquêtes et de vains essais de conciliation, Alexandre VII expédia à Antoine Pierre de Grammont, le 15 janvier 1663, ses bulles de confirmation, l'autorisa, par bref du 12 juin, à se faire consacrer par un seul évêque, assisté de deux chanoines, et renouvela les excommunications lancées contre les récalcitrants.

Cette guerre de chanoines où les scènes de *Lutrin* alternent avec les situations les plus graves n'était qu'une première escarmouche pour le nouvel archevêque. Son épiscopat se place à un tournant tragique de l'histoire de la ville et du diocèse de Besançon, à la fin de la domination espagnole et au commencement de la domination française [2]. Dans sa petite patrie, déjà si éprouvée par la guerre de Trente Ans, Antoine Pierre de Grammont connut deux fois en six ans les horreurs de l'invasion. Avec un admirable courage, il poursuivit la restauration religieuse de son vaste diocèse et, au milieu de difficultés de tous genres, y assura le succès de la réforme tridentine. Dans une situation canonique mal définie, entre le concordat germanique et le concordat français, sous un régime politique de transition pénible pour ses compatriotes, le bon pasteur ne connut qu'une loi, le salut des âmes qui lui étaient confiées. Son attachement au Saint-Siège se traduit en de nombreuses lettres aux papes et aux cardinaux. Jointes à cette précieuse correspondance, les cinq *relationes dioecesanae* [3] éclairent singulièrement cette page d'histoire et l'attachante figure de son héros. Elles ne répondent pas à un froid questionnaire administratif ; elles gardent le ton libre d'une conversation. L'archevêque s'y peint au naturel, avec ses difficultés quotidiennes, ses travaux et ses projets, ses succès et ses insuccès. Les tableaux de mœurs se mêlent aux questions de liturgie ou de juridiction. Le fidèle secrétaire, J. G. Amey, les transcrit de sa plume régulière tandis qu'avec l'âge, son maître les signe d'une écriture de plus en plus déformée. Visiblement les « cas de Besançon » intéressent la curie romaine. Les canonistes suivent les initiatives de ce prélat si zélé et si éprouvé. S'ils ne répondent à ses questions qu'avec leur lenteur proverbiale, ils accueillent avec empressement les délégués que, faute de santé et de ressources pour faire lui-même la visite *ad*

2. A la mort de Philippe IV d'Espagne (1665), Louis XIV revendiqua la Franche-Comté. Sur le refus des espagnols, il l'envahit, échoua devant Dôle et, par le traité d'Aix-la-Chapelle, la rendit à l'Espagne. Six ans plus tard, il en fit la conquête définitive et par le traité de Nimègue (1678) la réunit à la France.

3. Ces *relationes dioecesanae*, inédites, se trouvent aux archives de la Sacrée Congrégation du Concile. Nous sommes heureux d'exprimer notre reconnaissance à S. E. Mgr Roberti qui nous a permis d'en prendre connaissance. A l'*Archivio segreto vaticano* nous n'avons pas trouvé moins de 52 lettres d'Antoine Pierre de Grammont aux papes Alexandre VII, Clément IX, Clément X, Innocent XI et Innocent XII, aux cardinaux Chigi, Altieri, Azzolini, etc. Toutes ces lettres n'offrent pas évidemment le même intérêt mais la plupart constituent une documentation de grande valeur historique.

limina, il leur envoie : François Joseph de Grammont en 1669, Charles Bouverot en 1674, Gaspard de Grammont en 1681, Charles Antoine Coste en 1691 et en 1697. Ils lui accordent des prorogations et des dispenses. Tous ces échanges de vues témoignent de l'extraordinaire vitalité d'une église particulière. D'un rapport à l'autre, il est facile de suivre cette évolution pastorale dans la réconciliation des chanoines révoltés, dans la restauration spirituelle et matérielle du diocèse et surtout dans l'organisation très originale du séminaire de Besançon.

*
* *

Les différends entre les évêques et leurs chapitres sont chose commune sous l'ancien régime. A Besançon, nous l'avons dit, ils firent scandale. Après la consécration clandestine d'Antoine Pierre de Grammont [4], le schisme persista pendant quinze ans. Appuyés par le parlement de Dôle et la cour de Madrid, les partisans de M. de Précipiano continuèrent leur opposition plus ou moins violente. Les arrêts émanés de Rome, du parlement, du chapitre, s'entrecroisent et jettent la confusion dans l'administration temporelle du diocèse et dans le service religieux de l'église métropolitaine. Dans une lettre du 13 juillet 1663, Antoine Pierre de Grammont en avait informé Alexandre VII. Ceux qui lui sont dévoués sont molestés et chassés du chœur par leurs adversaires. Malgré les suspenses et les excommunications lancées contre eux, ceux-ci occupent les stalles et sont seuls à célébrer les offices [5]. Dans sa *relatio dioecesana* de 1669, adressée à Clément IX, l'archevêque renouvelle ses plaintes et rédige un mémoire pour faire prévaloir ses droits par la Congrégation du Concile. Peine perdue : en 1671, il n'est pas encore maître chez lui. Une lettre du 8 août au cardinal Altieri en témoigne [6]. L'infortuné prélat sollicite l'envoi d'un visiteur apostolique et puisque ses adversaires demandent pour cette mission extraordinaire le nonce de Suisse, il accepterait son entremise pour le bien de la paix. L'affaire est encore pendante en 1674, d'après le rapport envoyé à Clément X. L'archevêque y raconte ce trait significatif. Ne pouvant faire la visite pastorale de son diocèse par suite des troubles et des ruines de la guerre, il voulut procéder à celle de son église cathédrale, suivant les décrets du concile de Trente. Ce fut un beau tapage. « Faisant échec à ce projet, les chanoines avertirent l'archevêque qu'ils ne toléreraient jamais la visite canonique du chapitre.

4. Elle eut lieu en secret, le dimanche 22 janvier 1664, à deux heures du matin, en la crypte de l'abbaye Saint-Vincent. Le prélat consécrateur était Dom Joseph Saulnier, assisté de Claude de Mesmay et de Jean-Baptiste d'Orival, en présence de quelques rares chanoines restés soumis au Saint-Siège et fidèles à l'archevêque nommé.

5. *Archivio segreto vaticano, Lettere di vescovi*, t. XXXVI, fol. 504-505.

6. *Archivio segreto vaticano, Lettere di vescovi*, t. LVII, fol. 117.

Une lettre remise par commissaire spécial en mains propres leur signifia que leurs réclamations seraient transmises au Saint-Siège. En attendant il a fallu suspendre la visite. Les chanoines rebelles s'en croient exempts, ils rejettent avec pertinacité les censures portées contre eux et au grand scandale du peuple s'obstinent au mépris de l'autorité apostolique et des décrets du concile de Trente. Dans ces conjonctures, l'archevêque demande un bref qui renforce son autorité pour faire appliquer les décrets de Trente, restaurer la discipline et ramener les rebelles à l'obéissance et au respect du Saint-Siège ». Pour obtenir ce résultat, il fallut patienter encore toute l'année suivante. Le 6 juin, l'archevêque de Besançon fait part au souverain pontife des essais de conciliation. Il a reçu le bref pour absoudre les chanoines Perrinot et Sauvage. Baudret, exilé en Normandie, est revenu à de meilleurs sentiments. Seuls persistent dans leur révolte les chanoines Faul et Reux [7]. Celui-ci se plaît à faire étalage de ses mépris. Au cours des offices, il tourne le dos au pontife, demeure la tête couverte devant lui et se refuse à toute révérence liturgique.

Le prince d'Empire qu'est M. de Grammont est indigné de ces insolences mais la *relatio dioecesana* de 1674 nous apprend que ce ne sont pas là ses seuls ennuis. Voici, par exemple, l'affaire du saint suaire de Besançon [8]. En 1666, un gouverneur espagnol s'était emparé de la châsse qui le renfermait et prétendait que les chanoines en fissent l'ostension à son gré. Tous refusèrent d'abord puis quelques-uns se plièrent aux caprices du magistrat. Comme il continuait à leur faire violence, tout le chapitre se déclara solidaire et, d'accord avec l'archevêque, se retira à Gy. L'office canonial ne reprit à la cathédrale qu'après capitulation du gouverneur. L'affaire avait été chaude mais son succès avait renforcé le prestige d'Antoine Pierre de Grammont.

Le rapport du 6 juin 1681 signale une difficulté d'un autre genre. Au mois de février précédent était mort le chanoine Sauvage, dûment relevé de ses censures. Aussitôt dix-huit chanoines donnèrent sa stalle au fils d'un magistrat nommé Linglois. Cette élection était contraire au concordat germanique puisque la vacance s'était produite en un « mois papal [9] ». Le chapitre n'en tint pas compte. Le roi consulté ne

7. *Archivio segreto vaticano, Lettere di vescovi*, t. LXI, fol. 57.
8. *Archivio segreto vaticano, Lettere di vescovi*, t. LI, fol. 49.
9. Le concordat germanique ou concordat de Vienne de 1448 réglait toutes les affaires religieuses de l'Empire. Mais il était très irrégulièrement suivi dans les diocèses de Besançon, Liège, Cambrai, dans les territoires d'Alsace et parfois dans les paroisses d'une même ville de ces diocèses. Les points principaux portent sur la collation des bénéfices et sur les annates. Pour les bénéfices électifs, il suit le concordat de Constance. Pour les autres, à l'alternative de la vacance il substitue l'alternative des mois. De droit commun, dans les *pays d'obédience*, suivant les règles de chancellerie, le pape pourvoit aux bénéfices de patronage ecclésiastique vacants dans les mois de janvier, février, avril, mai, juillet, août, octobre et novembre; ce sont les « mois papaux » ou la réserve

voulut pas intervenir et renvoya au parlement de Besançon les intéressés. Ceux-ci ne pouvaient, sans se dédire, entrer dans cette voie. Plus respectueux des droits du Saint-Siège, l'archevêque jugea que ledit Linglois ne pourrait prêter son serment d'élection ni jouir de sa prébende avant que Rome n'ait statué sur son cas.

Devant ces cas embarrassants qui se renouvelaient sous de multiples formes, on comprend les fréquents appels à Rome d'Antoine Pierre de Grammont. La série de « doutes » par lesquels se termine sa *relatio dioecesana* de 1674 montre dans quel guêpier il se débattait souvent. D'après le pontifical comme d'après la coutume de Besançon, ses prédécesseurs étaient « priés » de célébrer la messe pontificale en la fête de la Toussaint. Depuis quatre ou cinq ans, les chanoines lui ont refusé ce droit. Ils lui refusent également l'assistance de deux archidiacres, ou de chanoines suppléants, le jeudi saint pour la consécration des saintes huiles et en la fête du Corps du Christ quand il porte le Saint Sacrement. Aux messes pontificales, ils ne veulent dresser ni trône ni baldaquin. Ils font publier, pendant la messe, des monitoires, en dépit des décrets du concile de Trente et au plus grand mépris de l'autorité de l'archevêque. Ils lui dénient le droit de collation de multiples chapellenies fondées, dont disposaient ses prédécesseurs; en particulier celle de Notre-Dame la Blanche, vacante par la mort de Chaussoi (ou Chifflet?). Alors que Clément X l'avait promise au chanoine de Grammont, neveu de l'archevêque, les chanoines l'ont attribuée au sieur Millet qui en a pris provision par un juge civil. « Que le Saint-Siège veuille bien prendre en considération tous ces abus et signifier sans retard sa désapprobation. L'archevêque ne peut espérer le respect de ceux qui depuis si longtemps affectent un tel mépris du vicaire du Christ. Il renouvelle ses instances, étant donné que la plupart des abus signalés violent les décrets du concile de Trente et les constitutions qui les ont précisés, pour que le chapitre se conforme aux ordres reçus et y obéisse entièrement. »

La correspondance d'Antoine Pierre de Grammont est remplie de questions de ce genre. Aussi est-on heureux de constater en 1691 le résultat de son œuvre pacificatrice. « En toute humilité, écrit-il dans sa *relatio dioecesana*, je tiens à dire comment les offices de mon église cathédrale sont célébrés en perfection et comment toutes les cérémonies liturgiques se déroulent maintenant pour la plus grande édification et consolation du peuple chrétien. La plus grande concorde unit désormais les chanoines de cette église. Ils vivent en bonne entente, de bonnes mœurs et de bons exemples. Ils nous aident de leurs deniers pour la restauration et l'ornementation de notre église. » Le rapport

---

des huit mois. Dans les *pays d'usage*, les bénéfices collatifs sont alternativement conférés par le pape et par les collateurs ordinaires. Antoine Pierre de Grammont se montre très scrupuleux à respecter ces clauses qui, pourtant, ne le concernaient qu'indirectement.

de 1697 confirme ce témoignage en ajoutant ce détail sur le zèle des chanoines : « les plus jeunes, en dignes émules de la piété et de la science des anciens, s'adonnent à de fréquentes prédications dans la ville et dans le diocèse et on les voit s'appliquer au salut du peuple chrétien et restaurer l'esprit religieux des masses. J'ose espérer que le chapitre, composé maintenant de membres remarquables, rendra de magnifiques services à l'Église de Besançon ».

*
* *

Malgré tous leurs revers et toutes leurs discordes, ces franc-comtois gardent le sens de leurs traditions et trouvent dans leurs institutions la force de leur résurrection. On les accuserait de particularisme ; en réalité, ils tiennent de leur terroir une merveilleuse vitalité. Cette conscience d'incarner l'Église et de l'enraciner en sa province effleure à toutes les pages de la correspondance d'Antoine Pierre de Grammont. A Clément IX récemment élevé à la chaire de saint Pierre, il se plaît à représenter l'importance de l'héritage de saint Hugues I^er^. Il décrit cet immense diocèse qui, outre la Franche-Comté, comprend des territoires en Alsace et en Allemagne, en Lorraine et en France. Il compte près d'un millier de paroisses, groupées en quatorze décanats, vingt abbayes, vingt-six collégiales et au moins cent cinquante prieurés. On y rencontre des religieux de tous les ordres, anciens et modernes, jacobins et jésuites, carmes et oratoriens. Les ordres de femmes y sont également florissants ; les ursulines sont les dernières venues ; « s'occupant de l'éducation des jeunes filles, elles ne peuvent avoir de clôture. »

Il y a un évêque auxiliaire et trois suffragants : Belley, Bâle et Lausanne [10]. La juridiction temporelle s'exerce par trois tribunaux : la mairie, le vicomté et la régalie. Après la conquête française, Antoine Pierre de Grammont regrettera toujours la suppression de cette dernière officialité.

Dans ce même rapport de 1669, il énumère avec complaisance tous les monuments religieux et toutes les reliques de sa métropole, les quatre grands hôpitaux du Saint-Esprit, de saint Antoine, de saint Jacques et de sainte Brigitte. Il raconte avec multiples détails la première visite pastorale qu'il a faite en 1665.

Mais l'invasion française est venue l'interrompre dans son labeur apostolique. Le ton change dans la *relatio dioecesana* de 1674. Le tableau s'assombrit encore après le traité de Nimègue. En 1681, l'ar-

10. L'évêque auxiliaire était appelé suffragant. C'était Dom Saulnier, abbé de l'abbaye bénédictine Saint-Vincent de Besançon et évêque d'Andreville. Les suffragants de Lausanne et de Bâle, chassés de leurs sièges par les calvinistes, résidaient dans le diocèse de Besançon.

chevêque confie sa détresse à Innocent XI. La guerre a semé partout le carnage et les ruines. La démolition de l'église Saint-Etienne a été un rude coup porté au cœur des bisontins. Au cours du siège de Besançon, elle avait été incendiée par les défenseurs de la citadelle, la nuit qui précéda la capitulation du baron de Soye. Après la reddition, une nouvelle ligne de remparts entraîna sa destruction. Dans l'intervalle, il fut possible « d'en retirer les reliques précieuses, déposées dans les autels consacrés, les ossements de plusieurs archevêques de Besançon et comtes de Bourgogne qui y avaient été enterrés, même de quelques ornements d'église, et de les transporter à l'église Saint-Jean. Désormais il ne reste plus pierre sur pierre, toute la citadelle a été rasée par l'ordre du roi dit très chrétien ; il n'y a plus d'espoir de restauration possible de cet antique sanctuaire ».

Ces revers politiques ne brisent pas la grande âme d'Antoine Pierre de Grammont. A le lire, on peut croire au contraire que la domination française donna l'essor à une nouvelle conquête des âmes. Sur d'autres diocèses, celui de Besançon avait d'ailleurs deux avantages. Sauf la région de Montbéliard, la Franche-Comté n'avait pas été entamée par le protestantisme ; aussi la révocation de l'édit de Nantes sera-t-elle favorablement accueillie. De plus, dès 1575, sous l'épiscopat de Claude de la Baume, les décrets du concile de Trente avaient été publiés. Si tous n'étaient pas parfaitement observés, du moins l'administration du diocèse allait dans le sens de la réforme catholique. De 1674 à 1697, les *relationes dioecesanae* donnent l'impression d'un grand renouveau spirituel.

« Dans le diocèse de Besançon, sauf la région de Montbéliard infestée par l'hérésie, la foi et la religion catholique ont gardé, grâce à Dieu, toute leur vigueur, malgré les troubles de la guerre en Bourgogne. Même parmi les troupes d'occupation est le plus souvent interdit l'exercice du culte de la P.R.R. (Prétendue Religion Réformée) ; il s'ensuit qu'aucune défection ne s'est produite dans les rangs catholiques mais qu'au contraire un grand nombre de soldats ont abjuré leurs erreurs. »

Même observation en 1681 :

« La religion catholique est demeurée intacte et garde sa plendeur sans le moindre dommage au milieu des troubles passés. Bien plus, on constate un progrès de victoires sur l'hérésie. Quatre mille hommes, civils et militaires, des environs de Neuchâtel et de Berne, en Suisse, où sévit la dépravation de l'hérésie, ont reconnu leurs erreurs et dans d'excellentes dispositions de conversion ont embrassé la foi catholique. En outre, les terres d'Héricourt, de Clémont, de Chatelôt, et autres lieux où l'hérésie luthérienne est implantée depuis plus d'un siècle, jouissent maintenant de l'exercice de la religion catholique et de la liberté de conscience. Deux missionnaires, subventionnés par le roi très chrétien, ont été envoyés dans ces villes et y ont rétabli la célébration de la sainte messe et des offices divins dans les églises. A Blamont, un prêtre (le curé de Damvant) a également été envoyé aux frais du roi et son ministère est plein de promesses. »

« Comme je l'ai déjà représenté à Votre Sainteté dans mon rapport précé-

dent, la religion catholique est très florissante, surtout dans la partie du diocèse qui a toujours été dans la dépendance de la France. Aucun hérétique n'y subsiste en sécurité. Dans la ville de Passavant (?), on comptait plus de trente familles protestantes : elles ont abjuré ou ont quitté le royaume. La pureté de la religion reste intacte, même parmi les troupes qui séjournent ici ou dans les coins du comté de Montbéliard. Dans ce comté les habitants sont obstinés dans l'erreur depuis que les princes de Wurtenberg ont collaboré à l'extension de l'hérésie en Angleterre et en France. »

Pour lutter contre le protestantisme et développer l'esprit chrétien dans son diocèse, l'archevêque de Besançon avait souvent recours aux missions. Il en exprime sa satisfaction dans ses *relationes dioecesanae* de 1681 et de 1691.

« Non content de travailler à la réforme du clergé, je me suis appliqué et je m'applique à la réforme des laïques en faisant donner de nombreuses et fréquentes missions, dans le diocèse qui m'est confié. A ce ministère se dépensent les Pères capucins, jésuites, oratoriens, bénédictins, et surtout un groupe de prêtres séculiers qui travaillent avec très grand fruit dans la vigne du Seigneur pour la consolation des fidèles. Ces derniers ouvriers de l'Evangile ont été par moi constitués en communauté dans le doyenné de Beaupré. S.S. Innocent XI a approuvé et confirmé cette mesure [11]. »

*
* *

Ce renouveau chrétien favorisait la restauration des églises détruites et la construction de nouvelles maisons religieuses. Antoine Pierre de Grammont fut un grand bâtisseur : il s'en flatte dans ses *relationes dioecesanae* :

« Les églises paroissiales et collégiales de la cité de Besançon, Sainte Marie-Madeleine, Saint Pierre, Saint Jean-Baptiste, Saint Maurice menaçaient ruine par vétusté; elles ont été réparées et ornées. Des hôpitaux ont été construits, l'un pour infirmes, l'autre pour enfants exposés, un autre pour pauvres encore valides. La charité et la munificence du roi très chrétien y ont magnifiquement pourvu. Maintenant s'élève un vaste hôpital pour pauvres infirmes à Besançon et dans d'autres villes du diocèse. Il y a encore une autre maison destinée à servir de refuge aux filles et aux femmes de mauvaises mœurs; elle est l'œuvre de quelques nobles qui en ont pris le soin et la direction » (*Relatio* de 1697).

Ces beaux résultats ont leurs ombres; l'archevêque ne les cache pas dans ses confidences épistolaires. Au cours de ses visites canoniques, il a constaté plus d'un abus et plus d'un désordre. Il les raconte parfois avec une pointe d'impatience :

« Rien ne me tient tant à cœur que de promouvoir le culte de Dieu dans les âmes qui me sont confiées et de détourner d'elles tout ce qui est contraire aux

11. Il s'agit d'un groupe de joséphites de Lyon qui étaient sous la conduite de Jean Vuillemenot. Ils avaient rompu toute attache avec les missionnaires de saint Joseph fondés par Jacques Crétenet. Antoine Pierre de Grammont qui appréciait leurs talents et leur dévouement les utilisa dans son diocèse.

bonnes mœurs. J'y déploie toutes mes énergies. Ainsi, je me suis appliqué spécialement à leur enlever des mains certains jeux de cartes sans doute composés et répandus par les hérétiques, où sont représentées des figures aussi honteuses qu'injurieuses à la religion. Je vous en envoie quelques-unes où sont dessinées pêle mêle les images du pape, de la papesse, du démon, d'autres inepties d'amour, certains mystères de la foi; mêlant ainsi le sacré au profane, ces cartes offensent les regards pieux et choquent l'esprit des fidèles. J'ai porté un décret pour en interdire l'usage et j'ai pris soin qu'il soit publié dans la ville et dans le diocèse de Besançon, et à Porentruy où l'évêque de Bâle a fixé son séjour. Ce fut en vain. Les gens de sa cour et ses familiers continuent à jouer en public avec ces cartes et ont déclaré que ni eux ni les habitants de cette ville n'étaient soumis à un décret de ce genre. J'ai porté plainte par l'entremise de mon promoteur auprès de l'évêque coadjuteur qui administre le diocèse de Bâle en la viellesse du précédent. Je n'ai obtenu de lui aucune satisfaction mais plutôt des injures [12]. »

Cette même *relatio dioecesana* de 1681 contient une autre réclamation qui sonne bien dans la mentalité de l'époque. L'archevêque demande l'intervention du Saint-Siège pour la stricte observance paroissiale de la messe dominicale :

« Un éditeur de Besançon a publié récemment un opuscule anonyme sur l'obligation de l'assistance à la messe paroissiale. Je ne l'ai pas trouvé moins contraire à la doctrine et à la pratique de l'Eglise universelle qu'aux décrets des souverains pontifes et du concile de Trente. J'ai défendu de le lire et de le répandre. Je vous envoie ci inclus un exemplaire de cette brochure et du décret que j'ai porté. Mais, après que j'ai pris cette mesure, certains réguliers ont eu l'audace de défendre ce livre comme s'il ne contenait aucune opinion erronnée. Bien plus; en confession, ils ont insinué aux pénitents que le précepte d'assister à la messe paroissiale les dimanches et jours de fêtes n'obligeait même pas sous peine de péché véniel. A cause des nombreux inconvénients qui peuvent s'en suivre au préjudice des âmes j'ai jugé de mon devoir d'informer Votre Sainteté, la priant non seulement d'approuver et de confirmer ce décret et les censures qu'il renferme mais de daigner en formuler de plus graves contre les confesseurs qui ont la présomption de suggérer et de conseiller à leurs pénitents cette opinion blâmable. »

Ces points de friction entre paroisse et chapelle, on le voit, se rencontrent partout en France au XVII[e] siècle. De plus grande importance sont les divergences de juridiction dont parle Antoine Pierre de Grammont dans sa *relatio dioecesana* de 1691 :

« Je me vois forcé d'exposer à Votre Sainteté un abus non négligeable qui se passe au palais et à la cour de l'évêque de Bâle réfugié dans ce diocèse. Suivant une très antique coutume et d'après les statuts synodaux on s'abstient chez nous de viande les trois jours des Rogations. Tous les domestiques et commensaux du prélat usent impunément d'aliments gras ces jours-là, non seulement

12. On pourrait être étonné de voir avec quelle insistance au XVII[e] siècle les ordonnances synodales interdisaient les jeux de cartes aux ecclésiastiques. Ce n'était pas seulement une question de perte de temps mais aussi de moralité. Les cartes envoyées par Antoine Pierre de Grammont sont au nombre de douze : le pape, la papesse, l'ermite, le diable, le fol, le monde, le jugement, le pendu, l'amoureux, un ciboire, le soleil et l'étoile. Ces deux dernières cartes sont des nudités!

les gens de sa famille mais les « scolares » du collège qu'il a fondé, nourris chaque jour de mets provenant de sa table. Ils se basent sur cette raison que, dans le diocèse de Bâle, cette défense n'existe pas. On doit cependant se soumettre aux lois et coutumes du lieu et ne pas donner à nos diocésains l'occasion de s'écarter un peu à la fois d'une coutume si salutaire. »

« Je crois de mon devoir de représenter aux yeux de Votre Sainteté un autre abus fréquent : c'est la multiplicité des juges synodaux qu'il y a dans cette ville : il y en a autant que de chanoines (38!) et cela de coutume immémoriale. D'où la suite des appels et réappels jusqu'à ce qu'on ait trouvé un juge favorable. A ce désordre je crois le remède facile si Votre Sainteté voulait bien fixer à huit ou dix le nombre de juges synodaux à élire chaque année selon les prescriptions du concile de Trente et réduire ou tout au moins régler les appels des parties en cause à deux ou trois juges et au cas où ils ne s'accordent pas de remettre la sentence à mon vicaire général. »

« Il y a un autre abus que je ne peux passer sous silence. En voici la cause : comme les rescrits d'appels en matière civile et en matière criminelle sont transmis par la curie aussi bien que les bulles de bénéfices et les dispenses de mariage, les impétrants vont au premier notaire venu pour faire recevoir et enregistrer les sentences rendues ou fulminées. Il arrive souvent que, par suite de nécessités, les exécutions ne peuvent être prouvées ni même trouvées dans les registres. Certains patrons n'ont pas hésité à nommer aux bénéfices ou à étendre leurs droits de nomination en des mois réservés au Saint-Siège, sous prétexte qu'il était impossible d'établir le constat des provisions apostoliques en ces mois-là. De ce fait, au grand détriment du Saint-Siège, bien des provisions de ce droit sont aux mains de juges civils. J'ai estimé que les exécutions ou fulminations de ce genre devaient être consignées sur un registre séparé, par un secrétaire mandaté par l'autorité apostolique dans le diocèse ou dans la ville de Besançon, afin d'enlever tout doute et tout abus. Cette mesure intéresse l'autorité du Saint-Siège autant que le bien public. J'espère que Sa Sainteté apportera le remède convenable, soit en établissant un secrétaire, soit en me confiant un mandat spécial à cet effet, en y joignant une déclaration que, sous peine de nullité de l'acte, en ces affaires, tous et chacun des juges doivent s'adresser à ce secrétaire de l'Ordinaire et qu'à lui ils sont tenus de remettre les bulles apostoliques qui auront été demandées pour chapellenies, bénéfices simples et même bénéfices à charge d'âmes, avant d'en prononcer l'exécution ou la fulmination. »

A cette demande le Saint-Siège répondit d'employer un chancelier de la curie épiscopale ou, si les patrons laïques le désiraient, un autre secrétaire. Mais, reprit Antoine Pierre de Grammont en 1697,

« cet arrangement à l'amiable n'est guère possible sans un ordre spécial ou un mandat de Votre Sainteté. Je la sollicite donc très humblement, pour les motifs indiqués, de déterminer dans cette curie un secrétaire particulier pour recevoir et enregistrer les bulles, soit de bénéfices, soit de dispenses ou autres choses du même genre, et pour conserver sur registres spéciaux les instructions et décisions de toutes les causes apostoliques confiées aux juges synodaux. On pourra y avoir recours au besoin et je pourrai moi-même exiger plus facilement l'accomplissement des intentions de Votre Sainteté. »

Toutes ces tractations donnent l'idée des ennuis qu'un archevêque rencontrait à chaque pas dans l'exercice de sa charge en un temps où le spirituel était trop mêlé au temporel. Rien d'étonnant si, avec l'âge

et les infirmités, Antoine Pierre de Grammont en sentit le poids. Aussi longtemps que dom Saulnier[13] le soutint de sa longue expérience, l'archevêque put compter sur un collaborateur dévoué et influent. Quand la mort lui ravit ce précieux auxiliaire, il en éprouva une vive douleur qu'il exprima dans sa *relatio dioecesana* de 1681 :

« L'évêque d'Andreville nous était d'un secours inappréciable dans l'exercice des fonctions pastorales : il assurait les ordinations, les consécrations d'autels ou d'églises, les bénédictions de cimetières. Il est mort récemment. Toute la charge retombe sur moi seul aussi longtemps qu'un autre suffragant ne me sera donné par l'autorité apostolique. Mais, pour soutenir l'éclat de cette dignité, il n'y a pas de bénéfice suffisant et sans l'aide de Sa Sainteté je ne puis y subvenir, vu la modicité des revenus de l'archevêché. Il y a cependant urgence à conférer les ordres sacrés en ce diocèse, et la faiblesse croissante de ma vue m'en rend incapable ; je ne puis plus lire les prières du pontifical. En attendant un nouvel auxiliaire, je demande que, dans les cérémonies de l'ordination, il me soit permis d'omettre les monitions ou de les faire lire par mon vicaire général. »

Le Saint-Siège répondit au mieux au désir du grand archevêque en lui accordant son neveu, François Joseph de Grammont, comme coadjuteur avec future succession. Tous deux continuèrent pendant dix-huit ans à gouverner le diocèse de Besançon et à le pourvoir d'un excellent clergé.

*
* *

La formation cléricale fut, en effet, la première et constante préoccupation d'Antoine Pierre de Grammont pendant ses trente-quatre ans d'épiscopat. Le séminaire de Besançon reste le chef-d'œuvre de son génie pastoral. A l'exception de saint Charles Borromée, aucun évêque ne s'est consacré à cette tâche avec plus d'assiduité, aucun n'a eu une foi plus puissante en son devoir et en sa grâce de chef pour faire surgir sur place l'élite chargée de perpétuer son Eglise. D'autres réformateurs construisent des immeubles, assurent le recrutement et la formation de leurs clercs mais pour ces fondations ils font appel à des auxiliaires du dehors, aux prêtres de l'Oratoire, de la Mission ou de Saint-Sulpice. A Besançon toute l'entreprise conserve la marque très personnelle et très originale d'Antoine Pierre de Grammont. Dans ses *relationes dioecesanae* et ses lettres aux papes et aux cardinaux, il re-

13. Dom Saulnier, né à Ornans en 1595, fit profession à l'abbaye Saint-Vincent de Besançon le 23 septembre 1619. Après avoir été maître des novices à Favernay, il revint à Saint-Vincent comme sous-prieur, puis fut élu abbé en 1630. En 1640, l'archevêque Claude d'Achey l'obtint comme « suffragant », avec le titre d'évêque d'Andreville *in partibus infidelium*, en Achaïe. « Sa vie modeste, la gravité de ses mœurs, la douceur de son caractère, son dévouement pour tous l'ont fait surnommer le père du clergé de Besançon » (L. Loye, *op. cit.*, t. IV, p. 69).

vient continuellement sur ce sujet qui lui tient tant à cœur. Il est convaincu que tout l'avenir religieux de son diocèse est là. Aussi est-il intéressant de feuilleter cette correspondance pour y suivre les débuts, les progrès et l'organisation définitive du séminaire Saint-Vincent.

Dès 1669, l'archevêque de Besançon s'ouvre à Clément IX de son grand dessein :

« L'espérance du terme de tant de maux qui nous étaient suscités et du calme nécessaire pour vaquer à notre devoir pastoral n'a pas plus tôt lui à nos yeux que nous avons donné nos soins aux choses les plus importantes pour le diocèse. Le premier a été réclamé par la dignité et le respect de l'adorable sacerdoce de Jésus-Christ, qui ne nous permettait pas de supporter la précipitation avec laquelle la plupart recevaient les saints ordres, ni leur témérité à s'ingérer sans préparation dans un ministère redoutable. Aussi, notre amour pour la très chère Epouse du Christ nous a-t-il excité à exprimer hautement la douleur immense que nous causaient l'ignorance des peuples, le mépris des choses saintes, la profanation des sacrements, le relâchement des mœurs dans le clergé, la corruption presque universelle répandue dans le diocèse... et à rechercher les moyens les plus prompts et les plus efficaces pour apporter un remède salutaire à tant de calamités. Le premier de tous ces moyens nous a semblé consister... dans l'érection d'un séminaire où les aspirants à l'état ecclésiastique pourraient se former à la pratique des vertus, se remplir de l'esprit de leur profession, apprendre les règles de l'administration des sacrements, s'exercer aux cérémonies du saint sacrifice de la messe et des divins offices, se pénétrer des maximes évangéliques et ecclésiastiques, connaître par leur propre expérience la manière de bien diriger les fidèles dans la voie du salut, acquérir par de continuels exercices de doctrine et de piété les qualités désirées par l'Apôtre chez ceux qui se destinent à l'art des arts, qu'est le gouvernement des âmes. »

Tout ce bel exposé amène le prélat à la demande qui, pour le moment, l'intéresse le plus. Pour la fondation des séminaires, le concile de Trente avait permis aux Ordinaires d'imposer les bénéficiers de leur diocèse sous le contrôle d'un conseil composé de deux membres du chapitre cathédral et de deux autres du clergé de la cité épiscopale. Antoine Pierre de Grammont estime que son clergé a été trop appauvri par les guerres pour prélever une part de ses revenus. Il espère subvenir aux frais de son entreprise par l'union de quelques bénéfices simples ou chapellenies dont il dispose, par les aumônes des fidèles et par l'emploi de son patrimoine. En retour, il sollicite la dispense du contrôle. Dans son chapitre, on l'a vu, un clan d'opposition subsistait qui ne manquerait pas de susciter de nouvelles difficultés. La Sacrée Congrégation du Concile se laissa convaincre et par un rescrit du 24 mai 1670 fit gré aux demandes de l'archevêque.

A cette époque déjà il nourrissait de plus vastes projets. Il avait constaté, comme il le dira dans sa *relatio dioecesana* de 1674, que malgré les agrandissements consentis par la ville au contrat du 10 février 1665, la maison de Sainte-Brigitte devenait de jour en jour trop étroite ; elle avait de plus l'inconvénient d'être située en dehors de la ville. Il fallait chercher un emplacement plus central. L'archevêque

choisit une étendue de terrain, nommé la *grande cour*, contigu à l'enclos des bénédictins et à celui des capucins, bordé de quatre maisons ayant front sur la rue Saint-Vincent. Il décida de s'en rendre acquéreur. Le conseil des Vingt-Huit [14] ne fit aucune opposition. Bénédictins et capucins qui desservaient les paroisses voisines se montrèrent moins accommodants. Des quatre maisons, l'une provenait de l'abbaye Saint-Vincent et appartenait au prieuré de Jussamoutier; une autre appartenait à la paroisse Saint-Pierre et les deux autres à la paroisse Saint-Marcellin. Antoine Pierre de Grammont sollicita l'union du prieuré de Jussamoutier et les revenus d'un autre bénéfice simple, alors vacant, versés au Saint-Siège.

Convaincu par ailleurs que ses projets ne seraient agréés de son clergé que s'il tenait compte des préjugés communs contre les congrégations religieuses, il voulut confier à une association de prêtres séculiers diocésains l'œuvre du séminaire.

« Cette institution, écrit-il, ne consiste pas seulement en bâtiments et en revenus mais dans un groupement de prêtres dévoués à ce projet si utile et si saint. Après avoir imploré la grâce de Dieu, ledit archevêque a décidé d'y employer des hommes capables de former les clercs aux vertus et à l'esprit ecclésiastiques. Il a groupé une dizaine de prêtres, d'une intégrité de mœurs et de doctrine remarquable, qui ont accepté de s'appliquer à cette charge, de vivre en communauté sous un même réglement. L'archevêque leur a dressé ces constitutions. Il prie le Saint-Siège de les agréer et par une supplique jointe à la présente *relatio* il demande très humblement au Saint-Père de les approuver. »

Quand Innocent XI succède à Clément X, l'archevêque de Besançon l'informe par lettre personnelle du 1er novembre 1676, de la fondation qu'il a faite et des approbations demandées antérieurement.

« Dès mon élévation à l'Eglise de Besançon, j'ai remarqué combien, par suite de nos longs désastres, la discipline ecclésiastique était altérée et les mœurs du clergé corrompues. Je n'ai pu y porter remède ni par les décrets synodaux ni par la visite générale du diocèse à laquelle je me suis appliqué pendant plusieurs années. J'ai pourvu alors à l'érection d'un séminaire dans lequel les clercs seraient formés non seulement à l'accomplissement rituel des fonctions ecclésiastiques mais encore à une règle de vie sérieuse. Alexandre VII, votre prédécesseur de vénérée mémoire, et la Sacrée Congrégation ont plusieurs fois loué cette initiative présentée par mes délégués *ad limina*. Mais je me suis rendu compte que mon travail serait vain si je n'y appliquais des hommes remarquables de science et de vertu pour s'occuper continuellement de l'instruction et de la formation des clercs et si je ne leur donnais quelques règlements et statuts particuliers. Je leur ai donc proposé quelques constitutions que, pour plus de solidité, je soumets à Votre Sainteté. Dans son amour fervent pour l'Eglise et son zèle pour la restauration de la discipline ecclésiastique, qu'elle daigne les couvrir de son autorité, les confirmer et accorder à ceux qui travaillent dans ledit séminaire et qui s'y adonnent aux exercices spirituels ses grâces et ses faveurs apostoliques [15]. »

---

14. Les Vingt-Huit étaient les citoyens élus par chacune des sept « bannières » de la ville. Ils choisissaient les quatorze gouverneurs et étaient consultés sur toutes les questions importantes de l'administration civile et religieuse.

15. *Archivio segreto vaticano, Lettere di Vescovi*, t. LXII, fol. 246.

La *relatio dioecesana* de 1681 montre que l'œuvre progresse toujours :

« De toutes mes forces je m'emploie... à la réforme des ecclésiastiques par les exercices du séminaire. Plusieurs curés y ont été convoqués pour acquérir un renouveau de ferveur. Au cours de l'année, les aspirants aux ordres sacrés ou à l'état ecclésiastique y reçoivent leur instruction. L'entreprise a rencontré un tel succès qu'il n'est plus personne qui mette en doute son utilité. La Providence nous assiste pour couvrir les dépenses pour la construction des bâtiments qui seront finis cette année. Aussi, prosterné aux pieds de Votre Sainteté, je la supplie d'approuver les règles et constitutions, ci-jointes, pour les directeurs et les autres prêtres de la société dudit séminaire et de confirmer de la faveur apostolique le genre de vie que je leur ai prescrit. »

Pour toute réponse, l'archevêque ne reçut-il que des paroles d'encouragement? En 1691, c'est Innocent XII que son délégué, Antoine Coste, doit mettre au courant de l'œuvre bisontine. Les bâtiments sont achevés, les séminaristes en nombre, les directeurs en exercice. Antoine Pierre de Grammont demande une fois de plus au souverain pontife de confirmer ces résultats par la « bénédiction et l'autorité apostolique qui lui est nécessaire et d'approuver et sanctionner les règles qu'il a établies ».

Enfin, au soir de sa vie, exactement un an avant sa mort, le vieil archevêque, presque aveugle et perclus d'infirmités, envoie son dernier rapport sur l'état de son diocèse et dit à Innocent XII :

« Avant toute chose, je représenterai à Votre Sainteté l'état du séminaire construit par mes soins et par mon œuvre en cette cité. Je pense inutile de m'étendre en ces pages sur son utilité présente et à venir. Cette grande œuvre ne peut cependant être affermie et établie sans l'approbation et la confirmation de Votre Sainteté. Aux articles mentionnés dans ma *relatio* précédente, la Sacrée Congrégation m'a enjoint de transmettre les actes de cette érection afin qu'ils fussent approuvés. En très humble soumission, j'apporte avec une âme très obéissante le traité des règles et constitutions imposées par moi aux directeurs. De nouveau, je supplie Votre Sainteté de munir cette érection de sa bénédiction, de la fortifier de son autorité apostolique, et s'il se trouve en droit ou en fait quelque chose qui laisse à désirer de bien vouloir le corriger. »

En dernier témoignage de soumission au Saint-Siège, Antoine Pierre de Grammont envoie une seconde rédaction des *Constitutiones sodalitii ecclesiastici in seminario bisuntino erecti auctoritate ill. et rev. D. Archiep. Bisuntini* [16]. Il y joint le contrat qu'il a passé avec ses premiers collaborateurs. Ce sont les plus belles pages de son testa-

16. Aux archives de la Congrégation du Concile, nous avons trouvé deux rédactions de ces *Constitutiones,* l'une qui ne laisse aucun doute parce qu'elle fait corps avec la *relatio* de 1697, écrite de la main de J. G. Amey et suivie du *Decretum unionis prioratus Iussa monasterii*; l'autre, d'écriture plus soignée, sur feuillets séparés, est jointe à la *relatio* de 1681 mais semble bien avoir été composée antérieurement. Ces deux rédactions offrent quelques variantes qui permettent de suivre l'expérience et la réflexion d'Antoine Pierre de Grammont. Dans cet article, nous traduisons en l'abrégeant le texte de 1697.

ment pastoral. Le lecteur nous permettra de les reproduire intégralement en respectant leur orthographe et leur style archaïques :

« Dès notre entrée sur ce siège archiépiscopal, n'ayant rien de plus à cœur que les réglements des mœurs des personnes ecclésiastiques au service des autels et le rétablissement de la discipline ecclésiastique en ce diocèse, après une exacte recherche des moyens propres à une entreprise si difficile, l'érection d'un séminaire, tant recommandée par le sacré concile de Trente, nous a semblé le plus efficace quoique cet ouvrage parût au dessus de nos forces, eu égard le peu de secours temporels que nous pouvons attendre des hommes et la rareté des ouvriers capables d'en jeter les fondements. Néanmoins ayant mis notre espérance en la Providence divine, nous l'avons commencé avec tant de confiance et poursuivi avec tant de succès qu'il est en état de recevoir un bon nombre de clercs pour y être élevés et instruits des vérités important à la grandeur de la vocation.

» Mais parce qu'on ne pouvait en tirer ces avantages, s'il n'était soutenu par les soins et le travail de quelques sages et éclairés directeurs, nous avons jetté les yeux sur les sieurs Fr. B. Jobelot, chanoine et archidiacre en notre Eglise métropolitaine, Humbert Favier, Pierre Durnel, Ant. Langroingnet, Pierre Claudet, Pierre Bugnet et Frédéric Germain, tous prêtres de notre diocèse, dont la vertu, la capacité et le zèle sont depuis longtemps connus, pour leur confier la conduite de cette maison. Lesquels, par une résolution digne de leur caractère, ayant correspondu à nos intentions, se sont entièrement dédiés à cet emploi. C'est pourquoi étant bien persuadé de leur sincérité et bonne volonté, nous leur avons remis et remettons par les présentes la direction et gouvernement de notre séminaire érigé en cette cité de Besançon. Les y établissant directeurs perpétuels, eux et ceux qu'ils y agréeront dans la suite, de notre consentement, pour le régir et gouverner, tant en ce qui regarde sa conduite spirituelle, conformément au réglement que nous leur avons présenté, qu'en ce qui touche l'administration des biens temporels qui y ont été et qui seront donnés cy-après par la libéralité des personnes charitables. Desquels ils useront comme de biens d'Eglise, dont nous voulons qu'ils retiennent la nature et la condition; et moyennant ce, lesdits directeurs présents et à venir seront obligés de satisfaire aux fondations de messes et offices fondés de ce séminaire, d'y recevoir et tenir les jeunes clercs et autres ecclésiastiques qui ayant été jugés capables de profiter des instructions et des leçons qui s'y font et leur seront envoyés de notre part pour les instruire et les former à la vertu par les exercices journaliers de l'oraison mentale, de la récitation de l'office divin en commun, des lectures spirituelles, tant publiques que particulières, par la fréquentation des sacrements de pénitence et d'eucharistie, au moins tous les huit jours, par les conférences et entretiens de piété qui leurs seront faits deux ou trois fois chaque semaine (+) et par plusieurs autres exercices marqués dans le réglement qui leurs serat proposé par lesdits directeurs, deux leçons de théologie morale, l'une, le matin, l'autre, après-midi, et une, pendant la semaine, de l'Ecriture sainte, une autre, de l'administration des sacrements, une, des cérémonies de l'Eglise, des rubriques du bréviaire et du missel, une, de la manière de faire les catéchismes et les prônes et deux de chant grégorien. Ils seront obligés de plus de recevoir tous les ans pendant dix jours les curés et autres ecclésiastiques qui seront appelés à une retraite générale et qui y viendront volontairement. Comme aussi ceux qui se présenteront pendant le cours de l'année pour en faire de particulières, les conduisants et aydants selon leurs besoings, lesquels retraitants, aussi bien que les séminaristes, pairont pour leur nourriture le prix qui serat convenu entre le Sr archevêque et les directeurs [(+) par les retraites spirituelles qu'on leur ferat faire à l'entrée et avant la sortie du séminaire.] (*sic*).

» En considération desquelles choses et des grands biens qui en arriveront en notre diocèse, nous donnons pouvoirs auxdits directeurs d'aggréger, de recevoir dans leur congrégation d'autres prêtres séculiers pour continuer et remplir les emplois des directeurs du séminaire et de congédier ceux qui n'en seront pas capables, le tout néanmoins de notre consentement, comme aussi d'élire tous les trois ans, à la pluralité des suffrages et en notre présence, un supérieur et un économe et quant aux autres officiers et employés de les distribuer entre eux, comme ils trouveront convenir; voulants et entendants que lesdits ecclésiastiques engagés audit séminaire dépendent immédiatement du Seigneur archevêque et, le siège vacant, du vicaire général, demeurant exempts de toute juridiction spirituelle. Et pour ce, nous déclarons que ledit séminaire ne serat compris dans aucune paroisse de cette cité, ni les ecclésiastiques qui y feront résidence sujets à aucuns droits paroissiaux; leur permettant de chanter et célébrer les divins offices en l'église ou chapelle dudit séminaire, d'y tenir le Saint Sacrement et les saintes huiles, d'y inhumer les corps des défunts, d'y prêcher, administrer les sacrements de pénitence et d'eucharistie. Pourront aussi enseigner les sciences de philosophie et de théologie aux ecclésiastiques et à ceux qui se destinent à cet estat, leur donnants pouvoirs de congédier les séminaristes vicieux et de mauvais exemple, lorsqu'après avoir été charitablement advertis ils demeureront incorrigibles.

» Et d'autant que nous avons laissé l'entière administration des fonds et revenus temporels dudit séminaire aux directeurs pour mieux faire connaître le bon employ qu'ils en feront, nous avons jugé à propos que l'économe rendrat compte de son administration en présence du Seigneur archevêque ou du vicaire général et desdits directeurs dudit séminaire qui jouiront de ses revenus pour être employés à les entretenir et à celui dudit séminaire et n'en pourront être privés quand même par quelque accident il ne s'y présenterait aucun sujet pour y être instruit. De même lesdits directeurs ni aucun d'yceux ne pourront se retirer dudit séminaire que par la participation ou agrément du Seigneur archevêque. »

Après ce préambule d'un si grand intérêt historique suit en une douzaine de pages le texte même des constitutions de la sodalité ecclésiastique du séminaire de Besançon. Par ce qui a été dit, les points essentiels sont déjà connus. Il suffit de les énumérer en bref :

Cette sodalité est composée d'ecclésiastiques, qui, enflammés de zèle pour la discipline cléricale, unis par le lien de charité, vivent en commun sans vœux, obligations ou singularités d'aucune sorte.

Ils reconnaissent pour premier supérieur l'archevêque de Besançon et comme autre supérieur à demeure celui qu'ils éliront eux-mêmes tous les trois ans.

Sous aucun prétexte cette sodalité ne pourra être unie ni incorporée à aucune congrégation, société, ordre, ni se les agréger, ni être appliquée aux ministères de paroisses. Elle sera exempte de toute charge ou prestation paroissiales.

Les directeurs de ce séminaire doivent se proposer une double fin : 1°) leur salut personnel et un progrès continuel vers la perfection de leur état pour servir d'exemple en œuvres et en paroles à leurs subordonnés; 2°) par l'accomplissement exact des fonctions et des offices prescrits, la formation à la piété et aux ministères ecclésiastiques des prêtres et autres clercs d'ordres mineurs qui leur seront confiés pendant un certain temps.

Chaque semaine, tous les membres de la sodalité se réuniront pour traiter de ce qui concerne le bien commun, au temporel comme au spirituel. Seuls les prêtres ont voix délibérative et ce qui est décidé à la pluralité des suffrages

est ratifié; en cas d'égalité de voix, celle du supérieur comptera double ou sera prépondérante, à moins que l'archevêque ou son délégué ne soit présent.

Tous les trois ans, un membre de la sodalité sera élu supérieur à la tête de la communauté et du séminaire pour veiller à leur intérêt et direction spirituels et temporels, veiller à l'observation fidèle de toutes les présentes constitutions et des règles communes et particulières de la sodalité. Deux autres membres seront élus comme assistants dont l'un fait fonction de vice-supérieur; tous deux règlent les affaires de moindre importance qui ne nécessitent aucun conseil ni ordinaire ni extraordinaire.

Le nombre des directeurs spirituels sera proportionné à celui des séminaristes. On pourra leur adjoindre un ou deux prêtres étrangers selon la nécessité ou l'utilité des séminaristes et des hôtes de la maison.

De la sodalité seront également choisis des professeurs qui exposeront aux candidats du séminaire les traités prescrits de théologie morale et prendront un soin particulier des études publiques ou personnelles.

Tous veilleront sur les séminaristes et sur les gens de la maison et s'ils constatent quelque désordre ou qu'ils en sont avertis, ils en réfèreront au supérieur qui prendra les moyens pour y remédier.

Enfin on élira un économe, qui pourvoira à la nourriture, au vêtement, au mobilier et autres choses nécessaires à la sodalité.

D'autres officiers seront choisis selon les besoins du séminaire ou de la communauté.

Tous seront élus vers le 29 septembre, pour la fête de saint Michel, et resteront en charge pendant trois ans; ce mandat expiré ne pourra être prorogé en un autre triennat sans dispense par écrit de l'archevêque.

L'élection du supérieur par scrutin secret réclame plus de la moitié des voix; pour les autres, la pluralité suffit.

Pour être admis dans la sodalité, il faut avoir reçu la tonsure, être de bonnes mœurs et de bonne doctrine, doué des qualités qui rendent capable de servir la sodalité et permettent de conjecturer la vocation du Seigneur à ce genre de vie. Nul ne sera admis définitivement dans la sodalité qu'après une probation de deux ans complets et une réception aux deux tiers des suffrages.

Tous restent libres de quitter la sodalité, après en avoir demandé licence neuf mois à l'avance au supérieur. Personne n'en sera exclu sinon pour cause légitime et jugée telle par les deux tiers de la sodalité et après monitions fraternelles renouvelées sans succès deux ou trois fois. Il est interdit à tout membre de la sodalité qui aura travaillé dans le séminaire de tenter une érection de maison dans un autre diocèse sans le consentement et la permission de l'archevêque et de la communauté. Aucun membre une fois admis ne pourra non plus obtenir au concours un bénéfice à charge d'âmes aussi longtemps qu'il fera partie de la sodalité.

Parmi ceux qui demandent à être reçus au séminaire, les uns viennent pour faire une retraite pendant quelques jours; les autres pour étudier leur vocation à l'état ecclésiastique. Ceux-ci, qu'ils soient clercs ou laïques, ne pourront être reçus qu'avec le consentement du supérieur. Un des membres de la sodalité leur sera aussitôt assigné pour les initier en particulier aux exercices du séminaire dont ils seront d'abord séparés. Ceux qui viennent pour recevoir les ordres ne seront admis qu'après un témoignage suffisant de leurs mœurs et de leur science, un temps de probation et le consentement de la sodalité; qu'ils soient du diocèse de Besançon ou d'un autre, il faut qu'ils donnent espoir de progrès. Tous ceux qui sont de mœurs mauvaises ou qui peuvent nuire aux autres seront exclus du séminaire.

Les exercices spirituels des séminaristes seront, outre la retraite d'entrée, les exercices de chaque jour : récitation de l'office, en commun, prières du matin et du soir, oraison mentale, deux examens de conscience, leçons de théologie morale, d'écriture sainte et du *Manuel diocésain*, chant grégorien et cérémonies ecclésiastiques, exhortations et lectures spirituelles pour former à la science et à la piété. Un directeur spirituel sera désigné pour tous ces exercices.

Sans y être astreints, tous les membres de la sodalité s'efforceront de suivre le plus souvent ces exercices spirituels, comme l'oraison mentale, les prières du matin et du soir, les sermons, les offices chantés et même ils prendront part aux promenades les jours de congé.

Les séminaristes ne peuvent se soustraire à aucun exercice sans permission du supérieur ou de son remplaçant.

Aucun séminariste, aucun membre de la sodalité ne passera la nuit ni prendra repas hors de la maison et n'admettra un étranger à demeure dans le séminaire ou dans la sodalité sans consentement du supérieur. C'est lui seul aussi qui reprend les défauts publics ou particuliers des séminaristes. Les autres directeurs pourront reprendre ceux qui pèchent en leur présence. Il n'est permis à aucun officier de la sodalité de permuter son office avec celui d'un autre, ni de modifier l'horaire des exercices sans la permission du supérieur. Il ne sera permis à aucun membre de la sodalité de se livrer à une charge extérieure sans le consentement de l'archevêque et de la sodalité.

*
* *

Telles sont les fameuses constitutions du séminaire de Besançon qui ont duré jusqu'au siècle dernier [17]. Aujourd'hui elles sont évidemment dépassées mais en leur temps elles tranchaient sur les autres formules. Elles portaient un caractère beaucoup plus organique et beaucoup plus hiérarchique que les institutions de M. Bourdoise, de saint Vincent de Paul et de M. Olier. Elles étaient signées de la forte main d'Antoine Pierre de Grammont. En mourant « ce vigilant prélat laissa un clergé nombreux, savant et parfaitement réglé... Il n'y avait pas de prêtre dans son diocèse dont il ne connut à fond les mœurs et les talents. Sèvère pour les incorrigibles, débonnaire pour les pénitents, bon et accessible à tous, il était également craint, aimé et respecté [18] ». Par son gouvernement personnel autant que par sa soumission au Saint-Siège, il avait réalisé l'idéal de l'évêque selon le concile de Trente. Pour ses fidèles comme pour ses prêtres, c'était un pasteur d'âmes, c'était un chef d'Eglise.

Enghien. Paul BROUTIN, S. J.

17. A la fin du siècle dernier, un biographe d'Antoine Pierre de Grammont écrivait : « A l'heure actuelle, le réglement d'Antoine Pierre de Grammont conserve encore toutes les lignes essentielles du moule où ont été coulées depuis deux siècles tant de générations sacerdotales et il est resté si cher au clergé franc-comtois qu'on ne peut y porter la moindre atteinte sans susciter dans son sein les discussions les plus passionnées ». P. Filsjean, *op. cit.*, p. 73.

18. Dunod de Charnage, *op. cit.*, t. I, p. 397. Nous sommes heureux d'exprimer notre reconnaissance à M. le Conservateur de la Bibliothèque Royale de Bruxelles qui a bien voulu nous communiquer cet ouvrage rare.

Psychanalyse et conception spiritualiste de l'homme.

A propos d'un livre récent [1]

Nous croyons utile de présenter avec quelque détail aux lecteurs de la revue le livre remarquable de M. Nuttin. Sa première partie expose et critique le développement actuel de la psychanalyse. Deux appendices complètent cet exposé. Le premier présente brièvement l'*Individualpsychologie* d'Adler. Le second donne une bibliographie très complète, qui permet, même au profane, de s'orienter aisément et sûrement dans l'immense littérature psychanalytique.

La seconde partie, de loin la plus intéressante, pour le non spécialiste comme pour le psychologue de métier, esquisse l'exposé positif d'une conception dynamique de la personnalité humaine. Clarté, simplicité, ordonnance de l'exposé; information extrêmement large et sûre; compréhension lucide et bienveillante (peut-être pas toujours assez « de l'intérieur ») des positions mêmes qu'il condamne, objectivité et fermeté dans les jugements; saine et solide philosophie implicite orientant l'appréciation de la psychanalyse et l'élaboration personnelle d'une conception spiritualiste de l'homme, tels sont, nous semble-t-il, les principaux mérites de M. Nuttin. Son ouvrage complète celui de Dalbiez.

Nous nous bornerons ici à un résumé objectif du livre en nous permettant, çà et là, une réflexion personnelle.

Première Partie

Le premier chapitre expose et critique la psychanalyse, la portée qu'on lui attribue et ses orientations nouvelles. Le psychologue spiritualiste acceptera le riche matériel de faits accumulé par les recherches psychanalytiques mais il n'utilisera qu'avec prudence sa méthode thérapeutique, qui recherche trop exclusivement dans le passé inconscient l'origine des conflits et des troubles actuels. Il fera surtout de fortes réserves sur les hypothèses, les théories scientifiques et la conception philosophique qui dominent le freudisme. Il dépassera cette dernière parce qu'elle est incomplète et mutile l'unité d'ensemble de la personnalité normale : Freud, sans la nier explicitement, méconnaît l'intervention de potentialités actives supérieures dans la vie humaine. Sa pensée sur ce point est difficile à saisir; il semble souvent oublier ou négliger ce qu'il affirme ailleurs (p. 82, 99-103). Par contre, il peut réapprendre la réalité des niveaux inférieurs de la vie psychique à la psychologie traditionnelle qui en a trop isolé le niveau intellectuel et spirituel.

Le chapitre second retrace et critique l'évolution de l'analyse en tant que méthode thérapeutique. Avec Karen Horney, les conceptions adlériennes pénètrent en psychanalyse. Alexander et French l'orientent dans le sens d'une psychanalyse abrégée (un à six interviews seulement). La thérapeutique se soucie moins de faire prendre conscience de l'inconscient, et attache plus d'importance au transfert affectif, qui devient, avec Rank, un apprentissage de la réalisation de rapports sociaux. Sous l'influence de Taft qui traduit en anglais les travaux

1. J. Nuttin. — *Psychanalyse et conception spiritualiste de l'homme. Une théorie dynamique de la personnalité normale.* Coll. Editions de l'Institut Supérieur de philosophie. Louvain, Publications universitaires de Louvain; Paris, Vrin, 1950, 25 × 17 cm., 434 p. Prix : 140 frs b. On trouve l'essentiel des vues de M. Nuttin dans une conférence faite à Rome en février 1951, qui souligne surtout les promesses dont est riche la psychologie expérimentale d'aujourd'hui : *Tendances nouvelles dans la Psychologie contemporaine.* Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1951, 22 × 14 cm., 60 p. Prix : 30 frs b.

de Rank, le point de vue social prend de plus en plus de relief en psychothérapie. Ce n'est qu'un cas particulier de l'évolution générale de la psychologie dans la direction de la psychologie sociale.

La thérapeutique non-directive de Carl Rogers mérite une attention particulière. Elle demande au patient lui-même de construire sa personnalité. Le diagnostic, prétend Rogers, non sans exagération, perd tout intérêt. Il faut amener le malade à accepter. Ce mot est ambigu. Le thérapeute doit « comprendre » son patient plutôt que l'accepter; ce dernier ne doit « accepter » son état présent que comme le point de départ possible d'un déploiement nouveau. Rogers ne tient pas suffisamment compte du conflit fondamental qui caractérise le dynamisme humain, mais il a le grand mérite de retrouver dans l'homme des forces de croissance constructives et saines. Avec lui, la psychologie part à la découverte de la volonté spirituelle et de la liberté personnelle.

Etudiant la psychanalyse comme psychologie de l'inconscient (psychologie profonde), le chapitre III critique l'importance exagérée prise par l'inconscient dans la psychanalyse : il est devenu un élément de constructions hypothétiques assez gratuites. Cependant, si l'attention qu'on lui accorde oppose la science et même la littérature actuelles à la conception traditionnelle de l'homme (p. 164-165), elle permet aussi de mieux comprendre la liberté. Les pages 174-209, consacrées à ce sujet, sont singulièrement éclairantes : la liberté humaine est consentement conscient aux motifs que l'homme « valorise lui-même en fonction de l'échelle concrète des valeurs qui constitue sa propre personnalité ».

En étudiant la complexité de la motivation, M. Nuttin rencontre le problème délicat de la religion et de la sexualité qu'on résoudra en fonction du conflit fondamental que négligeait Carl Rogers. Signalons l'importance et la justesse des dix dernières pages étudiant les rapports de la psychothérapie et de la morale.

Deuxième partie

Originale et constructive, celle-ci unit l'étude des aspects dynamiques de la personnalité à l'étude générale du comportement (celui-ci est défini avec grande précision, p. 214, n. 2). Elle restitue leur rôle aux fonctions de connaissance dans les dynamismes psychiques et dégage la psychanalyse de la fascination de la psychopathologie.

La psychologie spiritualiste doit élaborer aujourd'hui une théorie dynamique de l'homme normal, envisagé dans toutes ses fonctions et aux différents niveaux de son activité. Elle doit retrouver l'unité fondamentale de l'homme.

M. Nuttin aborde cette tâche en étudiant d'abord la tension interne qui caractérise le psychisme humain, puis nos besoins fondamentaux : ce sera l'objet des quatrième et cinquième chapitres de son œuvre.

Le quatrième chapitre étudie : *La tension interne du psychisme humain.*

1. — *Refoulement ou réalisation du moi idéal.* — L'homme n'est pas une chose statique, mais le progrès individuel d'un être en contact avec d'autres, etc. (p. 233-235). Son dynamisme est commandé par la tension fondamentale de deux appétits : la force constructive de l'idéal humain et la force impulsive de l'instinct, surtout de l'instinct sexuel. La psychothérapie ne visera donc pas à éliminer cette tension constitutive de l'homme (p. 239-240). On voit combien M. Nuttin s'oppose à Freud. Ce dernier tient que la transformation de la *libido* engendre les valeurs supérieures (forces positives du psychisme individuel). Pour M. N., ces valeurs sont engendrées par l'actualisation de potentialités spécifiques (p. 244-245). La vraie censure vient de la tendance à faire siennes les valeurs pour une réalisation plus complète de soi-même. Le freudisme méconnaît la nouveauté, l'originalité du développement individuel et social de l'homme, au-dessus de la sphère du biologique (p. 248-249).

2. — *Le développement constructeur de l'homme est une intégration de la personnalité humaine.* — Cette intégration est l'intégration des deux tendances qu'on vient de distinguer. Elle s'explique par le jeu conjugué des lois du comportement humain et de celles du développement de la personnalité. La loi de l'effet (réussite ou échec des conduites) joue un rôle capital.

L'étude du processus d'intégration de la personnalité conduit M. Nuttin à distinguer de l'inconscient freudien « l'intimité psychique », qui exprime plus fidèlement l'expérience. Il faut moins opposer la conscience et l'inconscient que la personnalité sociale et le moi intime. Celui-ci tend à se défendre contre les autres ; celle-là, par elle-même, n'est encore qu'un « masque ». L'intégration de la personnalité ramène progressivement l'antagonisme entre la sphère intime et les structures sociales à l'unité d'un *moi social.* Dans la mesure où la tension entre les sphères intime et sociale diminue, les contenus intimes qui ne parviennent pas à s'intégrer dans l'expression sociale du sujet et de sa personnalité totale perdent leur caractère dynamique. Ils ne sont pas refoulés dans l'inconscient, mais font partie d'une forme plus intime de la personnalité consciente.

Nos besoins fondamentaux, tel est l'objet du cinquième et dernier chapitre.

Il faut distinguer trois niveaux de la vie psychique, inextricablement liés : le niveau psycho-physiologique de la faim, de la soif, etc. ; le niveau psychosocial des relations vécues avec les autres hommes, de l'expérience de la signification ; le niveau spirituel de l'être et de la valeur qu'étudiera la philosophie.

Les deux besoins fondamentaux de l'homme sont les tendances érotiques (Freud) et la tendance à se faire valoir (Adler). Ces tendances pénètrent toute la vie humaine, mais leurs manifestations se diversifient aux divers niveaux de notre vie psychique.

1. — *Au niveau biologique ou psychophysiologique* se fait jour le besoin d'adaptation de l'organisme à son milieu. Ici jouent les « régulations », jeux de forces dirigeant des phénomènes qu'elles ne produisent pas.

Les réactions de l'organisme humain déclanchées par la rupture de l'équilibre biologique sont des comportements, des réactions significatives. Il y a lieu de les diviser en deux groupes. Certaines réactions d'adaptation tendent au maintien de l'organisme et à son déploiement. Cette tendance est la manifestation, au niveau biologique, de la tendance à se faire valoir. La tendance opposée, intimement liée à la première, pousse à des échanges avec la sphère biologique environnante. Elle est besoin de contact, plus particulièrement besoin de contact sexuel, c'est-à-dire de contact avec le corps même de ses *semblables* (p. 298). Nous soulignons autrement que M. Nuttin, parce qu'il ne nous semble pas donner assez d'importance, comme psychologue, à la fonction de la *similitude,* au rôle des *autres,* dès ce premier niveau de notre vie psychique.

2. — *Au niveau psychosocial,* apparaissent, étroitement solidaires, le besoin de ne pas disparaître de son milieu, de garder une valeur à ses propres yeux et le besoin d'autrui. Cette double tendance trouve son déploiement maximum dans le don actif, *psychologiquement* ouvert aux autres. Mais elle peut aussi s'exprimer égoïstement, en rapportant à soi tout ce qui entre en contact avec vous. Le don de soi est la forme riche de la tendance ; le repliement sur soi en est la forme asthénique. La personnalité ne se développe donc complètement que dans le *don* altruiste, c'est-à-dire dans l'amour et celui-ci s'épanouit pleinement sur le plan moral, par l'apparition de l'intention volontaire. Par le don volontaire de soi (au niveau moral) le moi devient un moi intégré dans le monde des hommes et de l'absolu.

Il faut souligner la forte liaison que marque ici M. Nuttin entre la psychologie et la morale : celle-ci achève seule celle-là (p. 311).

3. — L'homme accède *au niveau spirituel ou moral* de la personnalité par le

besoin de se rendre compte de ce qu'il est, par le besoin de se savoir et de se sentir intégré dans l'ordre absolu de l'existence (voir, p. 317 sqq., des réflexions très pertinentes sur le sentiment du désespoir ou de l'absurde des existentialismes contemporains; ils constituent une forte preuve de la réalité de l'esprit).

Ce besoin se manifeste jusque dans l'acte du suicide : celui-ci exprime encore la volonté d'être quelque chose, d'être plus que ce qu'on est, ou la volonté de sortir de l'incertitude — simple amorce d'explication (p. 325).

Ces besoins antagonistes, qu'on découvre à tous les niveaux de la vie psychique, semblent s'enraciner dans les deux aspects essentiels de l'existence humaine : l'homme est le centre individuel de sa vie, mais, en même temps, il ne se suffit pas : il est biologiquement alimenté par son milieu, socialement construit dans et par les autres, ontologiquement participant à l'Etre. C'est pourquoi l'activité humaine tout entière est l'expression dynamique, au niveau de la vie psychique, de ce qu'est l'homme : *un « être soi-même » à partir et en dépendance intrinsèque de l'« autre »* : l'homme ne peut se maintenir et se déployer que *dans* et *par* le contact avec l'« autre ».

*
* *

Après de très justes réflexions sur l'interpénétration des besoins supérieur et inférieur, sur l'importance des besoins actuels, sur l'importance de la philosophie qui oriente inévitablement la psychologie positive, l'auteur conclut. La psychanalyse exerça une énorme influence sur la psychologie surtout par l'intermédiaire de la psychologie clinique. A la psychologie traditionnelle qui oubliait trop le corps de l'homme, la psychanalyse rappela qu'il fallait reconnaître, à côté des facultés rationnelles, les composantes inférieures du psychisme humain : ni la connaissance, ni la motivation humaines ne sont jamais purement rationnelles ou spirituelles.

De même, l'homme n'est pas un individu isolé ou isolable. Il faut se réjouir de voir progresser le point de vue *social* dans la psychologie du comportement. Il faut se réjouir encore du rapprochement entre la psychologie expérimentale proprement dite, d'une part, et, d'autre part, la psychologie sociale et la psychologie clinique. C'est grâce à ce rapprochement que la psychologie tend à serrer de plus près la réalité humaine. Car la psychologie tend à ne plus s'enfermer dans le laboratoire et à se rapprocher de la complexité réelle du comportement humain, caractérisé par la signification interne de ses formes externes. D'où une évolution dans la méthode. Celle que suit M. Nuttin est radicalement différente de celle de Claude Bernard étudiant *les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*. Elle est, croyons-nous, plus rigoureuse, plus « expérimentale », car elle étudie vraiment le phénomène original de la vie, elle quitte l'abstraction des laboratoires pour l'expérience concrète de « l'unité de totalité » qui caractérise le « phénomène » humain.

M. de Montpellier souligne justement, dans la *Revue philosophique de Louvain*, l'accord profond de M. Nuttin avec les principes de la métaphysique thomiste dont il s'inspire. Il est presque aussi frappant de remarquer la convergence de ses interprétations et de celles de M. Merleau-Ponty (malgré le refus de la métaphysique qui fausse la pensée de ce dernier). Cette convergence ne s'oppose pas à cet accord. Bien au contraire, mais elle pose un problème : quelle est la nature de la psychologie expérimentale? Elle n'est évidemment pas métaphysique, mais elle n'est peut-être pas non plus une science empirique, au sens strict qu'on donne aujourd'hui à ce mot.

A. HAYEN, S. I.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Discours de S.S. Pie XII, en date du 29 avril 1952, aux membres du Congrès réuni à l'occasion du VIII[e] centenaire du Décret de Gratien. — (*A.A.S.*, XXXXIV, 1952, p. 371-377).

Résumé. Le Saint-Père loue le Congrès d'avoir attiré l'attention trop distraite sur l'importance et la valeur de l'œuvre de Gratien.

1. Gratien, moine camaldule, eut l'insigne mérite de concevoir et de réussir une « Concordance des canons discordants », qui unifie, « sélectionne, ordonne et soumet à la raison et à la critique » l'immense masse des documents ecclésiastiques échelonnés sur plus de mille ans, depuis les origines chrétiennes jusqu'à la moitié du XII[e] siècle. De sorte que, à partir du Décret, « une nouvelle époque commence dans l'histoire du droit canonique ».

2. Bien que le Décret n'ait pas été composé sur mandat de la Curie romaine, et qu'il n'ait jamais été sanctionné par le Siège Apostolique, il jouit cependant tout de suite de la plus haute estime auprès des autorités de l'Eglise et dans les Ecoles. Certes il renferme des erreurs d'histoire ou de doctrine, excusables d'ailleurs dans une entreprise aussi massive. Une nouvelle édition critique en serait très utile.

3. Gratien a pu être considéré comme le père et le fondateur du droit canon. Bien que son texte n'ait pas été approuvé officiellement, le Saint-Père fait remarquer à son sujet que seule l'ignorance des textes législatifs de l'Eglise conduit certains à n'y voir qu'une nomenclature de textes rigides.

« Un corps de lois humaines reflète le visage de son auteur, qu'il soit un homme, un groupe, ou une nation... La loi de Dieu, même celle de l'ancienne Alliance... n'a-t-elle pas révélé la divine Majesté et la maternelle clémence du Créateur, du Maître souverain? Ceux qui ne la vénèrent que dans le saisissement de la crainte, comme ils sont loin de la contemplation du psalmiste qui écrivait : « Que ta loi est douce à mon palais, c'est plus que du miel dans ma bouche! »

« La loi du Christ » alors, « loi de charité, pourrait-elle manquer de traits qui la rendent aimable? La loi de l'Eglise pourrait-elle ne pas révéler sa maternelle bonté?... De récentes études sur l'œuvre de Gratien ont signalé, comme trait spécialement glorieux de la législation canonique, l'*humanité*, ce sens et cette inspiration de la doctrine et de la conscience chrétienne, qui portent l'âme de l'homme vers « les insondables richesses du Christ » et élèvent tellement la loi canonique qu'elle transcende tout à fait la grandeur, cependant indéniable, du droit romain ».

« Dans le Décret de Gratien,... théologie et droit canon se trouvent étroitement associés : le droit canon en effet pousse ses racines dans le sol de la révélation chrétienne, d'où lui viennent les sucs nourriciers qui sont *la modération, l'humanité, l'adoucissement de la sévérité, la charité*. Ces vertus de modération ont donné dès le début au droit canon sa couleur propre et imprimèrent en lui, comme un sceau dans la cire, l'*équité chrétienne*, qui bientôt se mua en *équité canonique*. Dans nombre d'œuvres qui précédèrent le Décret de Gratien... brille déjà d'une nouvelle splendeur l'esprit de charité, qui est la vie

intérieure de l'Eglise. Chez Gratien, la doctrine catholique ne manque jamais de ce tempérament, grâce auquel la charité maternelle et prompte au pardon adoucit le droit strict, ce tempérament, disons-Nous, dont les Pontifes romains et les Saints-Pères imprégnèrent toutes les prescriptions ecclésiastiques ».

« Dans le gouvernement des peuples, il faut renoncer un peu à la sévérité, pour qu'une charité sincère puisse porter remède à des maux plus grands ». « C'est là un grave avertissement pour tous ceux qui exercent un commandement parmi les hommes, pour les législateurs et les juges... » Plus que les collections anciennes, le Décret de Gratien « témoigne pleinement de l'influence exercée par la discipline de l'Eglise, le gouvernement de ses Pontifes, l'action pastorale de ses Prélats pour freiner le désordre et les vices des peuples, pour établir le règne de la loi morale sur les individus comme sur les sociétés ».

R. Carpentier, S. J.

S. CONGREGATION DU SAINT-OFFICE

Condamnation de tous les écrits d'A. Pincherle (Moravia). Monitum. (Décret des 2 avril-20 mai 1952. — *A.A.S.*, XXXXIV, 1952, p. 432).

Ce décret condamne toute l'œuvre littéraire, *opera omnia,* d'Albert Pincherle qui a publié en italien sous le nom d'A. Moravia. Plusieurs de ses livres ont été traduits en français. Toute cette œuvre est marquée comme d'une préoccupation hallucinante de descriptions d'ordre sexuel. Certes déjà la loi générale de l'Index (c. 1399, n. 9) atteignait ces ouvrages qui sont maintenant atteints par une condamnation nominale qui a fourni au Saint-Office l'occasion de publier un sérieux *Monitum* où sont rappelés les devoirs très graves des lecteurs, des parents et éducateurs, des pouvoirs publics, en matière de défense contre la diffusion de cette littérature lascive. Voici le texte du *Monitum* :

« Hac oblata occasione, Emi ac Revmi Patres, ingens damnum deplorantes quod animabus infertur cum ex effrenata licentia edendi ac divulgandi libros, libellos, ephemerides quae res lascivas seu obscenas ex professo narrant, describunt aut docent, tum ex nefasta eadem indiscriminatim legendi cupiditate, *monendos* censuerunt :

omnes christifideles, ut memores sint gravissimae obligationis ab eorumdem librorum et ephemeridum lectione prorsus sese abstinendi;

eos, ad quos pertinet iuvenum institutio atque educatio, ut, gravissimi officii conscii, illos ab huiusmodi scriptis, utpote ab insidioso veneno, omnino arceant;

eos tandem, qui pro suo munere civium mores moderari tenentur, ne huiusmodi scripta, quae ipsa naturalis honestatis principia ac fundamenta evertere nituntur, edi et divulgari sinant. »

Condamnation de tous les écrits d'A. Gide. — (Décret des 2 avril-24 mai 1952. — *L'Osservatore Romano,* 1er juin 1952).

Par ce décret, toutes les œuvres d'André Gide — « opera omnia » — sont mises à l'Index. On sait qu'en fonction des remarques préliminaires au Catalogue de l'Index, cette formule, depuis 1940, atteint tous les ouvrages de l'auteur condamné, sans aucune restriction.

Condamnation de l'ouvrage de R. Morel, La Mère, Vie de Marie. — (Décret des 28 mai-14 juin 1952. — *L'Osservatore Romano,* 22 juin 1952).

Par ce décret, l'ouvrage de Robert Morel, Paris, Sequana, 1946, et sa traduction allemande, *Das Leben Marias,* Olten, Walter, ont été mis à l'Index. Un commentaire du décret, publié dans *L'Osservatore Romano* du 22 juin par le R. P. G. M. Roschini, O.S.M., justifie cette condamnation par le fait que l'auteur, quoique bien intentionné, présente de la Vierge une image où les apocryphes ont autant à dire que les évangiles et qui, au total, ne peut que choquer les catholiques. E. B.

TRIBUNAL DE LA ROTE

Sentences rendues au cours de l'année judiciaire 1951. — — (*A.A.S.*, XXXXIV, 1952, p. 297-334). — Sentence définitive du 23 février 1951 relative à un cas d'exclusion du « bonum prolis ». — (*A.A.S.*, XXXXIII, 1951, p. 872).

La lecture de ce fascicule des Actes du Siège Apostolique pourrait paraître à première vue un peu vaine. Chaque année cependant cette longue série des décisions de la Rote, si schématisées qu'elles soient, doit attirer notre attention. L'étude des diverses causes ne sera possible qu'après la parution des « Decisiones » donnant l'exposé et de la question de droit en jeu et du fait des procès (celles de 1943 viennent de paraître), mais l'analyse déjà de certains détails, l'établissement d'une statistique de ces cas conduisent à des conclusions instructives. 189 affaires en 1951, dont 184 concernent des nullités de mariage. 2 des 5 autres jugements règlent, l'un les modalités d'exécution et de paiement d'un contrat, l'autre des droits en conflit; par ailleurs : une question de validité de jugements en première et seconde instance, une demande en séparation de corps de la part de deux époux (refusée à raison des torts réciproques et de l'adultère commis de part et d'autre), un appel sur sentence de la Rote en tant qu'elle concluait favorablement à la concession par le Souverain Pontife d'une dispense « super matrimonio rato et non consummato » (sentence confirmée).

Au sujet des demandes en nullité de mariage, nous voudrions noter l'importance que prennent certains des motifs invoqués par les parties. Sans doute nombre d'unions sont toujours attaquées pour « vis et metus » exercée sur l'un des époux : 51 cas où ce motif est unique, 19 autres où il entre en concours avec d'autres, les uns normaux (défaut de liberté intérieure, simulation de consentement, rapt), les autres accidentels. Sur les 51 premiers, 19 mariages ont été déclarés nuls (7 procédures aux frais des parties, 12 avec assistance judiciaire), 32 ont été maintenus comme valides (14 contre 18 avec gratuité). Sur les 19 autres : 7 ont été déclarés nuls, tous étaient aux frais des parties; parmi les 12 cas considérés comme valides, 7 étaient avec bénéfice de la gratuité (crainte et défaut de liberté interne : 1, valide; et simulation : 7, 2 nuls; et rapt : 1, nul; et exclusion du « bonum prolis » : 4, 1 nul; et impuissance du mari : 1, valide; et simulation du consentement et consanguinité : 1, valide; et exclusion des « bona prolis et sacramenti : 1, nul; et clandestinité et affinité « ex copula illicita » : 1, valide; et simulation et exclusion des « bona prolis et sacramenti » : 1, nul; et lien et erreur sur la personne et disparité de culte : 1, valide).

Face à ces 70 cas où la cause viciant le consentement avait été subie, nous trouvons 69 cas où est affirmée une volonté, positive et libre, contraire à l'un ou à l'autre ou à plusieurs des « bona matrimonii ». On peut leur adjoindre 6 cas de simulation de consentement et 10 où des conditions avaient été apposées. Au total : 85 affaires qui aboutissent à la reconnaissance de 26 mariages nuls. Sur ces 26 décisions concluant à la nullité, 5 l'ont été avec bénéfice de la gratuité. Mais notons surtout que les 85 cas ne comportaient que 15 affaires avec

assistance judiciaire. Il est difficile de tirer de ce fait des conclusions absolues, il est cependant permis de constater que sur 51 cas où intervenait le seul motif de « vis et metus », 30 étaient avec bénéfice de l'assistance judiciaire, alors que sur les 85 où intervenait une volonté librement contraire à la nature du mariage, 15 seulement ont été introduits avec bénéfice de la gratuité (notamment cas d'exclusion du « bonum prolis » : sur 28 affaires, 4 seulement avec gratuité; cas d'exclusion du « bonum sacramenti » : sur 14, 1 avec gratuité). Devant ce grand nombre d'affaires, il faut tout d'abord prendre conscience de la gravité de la situation; elle suppose une crise de la conscience morale et une méconnaissance de ce que doit être le mariage chrétien, peut-être surtout dans certains milieux. Par ailleurs on remarquera la difficulté d'établir un système de preuves conduisant à une certitude morale en faveur de la nullité du mariage. Un tableau récapitulatif nous permettra de prouver ces conclusions. Nous y joignons les cas de défaut de consentement et de folie.

Défaut de consentement	: 3, 3 valides,	dont 2 gratuits
Folie du mari	: 1, valide	
Simulation du consentement	: 6, 3 nuls,	dont 1 gratuit
Condition apposée	: 10, 4 nuls,	dont 2 gratuits
Exclusion du « bonum prolis »	: 28, 4 nuls,	dont 1 gratuit
Exclusion du « bonum fidei »	: 1, valide,	gratuit
Exclusion du « bonum sacramenti »	: 14, 5 nuls,	1 gratuit, valide
Exclus. des « b. prolis et fidei »	: 2, 1 nul	
Exclus. des « b. prolis et sacramenti »	: 7, 2 nuls,	dont 1 gratuit
Exclus. des « b. fidei et sacramenti »	: 3, 1 nul	
Exclus. des « b. prolis, fidei, sacram. »	: 1, valide	
Exclus. du « b. prolis » et simulation totale	: 1, valide	
Exclus. du « b. prolis » et défaut consentement	: 1, nul	
Exclus. du « b. prolis » et « impotentia partium »	: 1, valide	
Exclus. du « b. prolis » et « vis et metus »	: 4, 1 nul	
Exclus. du « b. prolis » et condition apposée et simulation de cautions	: 1, nul	
Exclus. des « b. prolis et sacramenti » et simulation du consentement	: 1, valide,	gratuit
Exclus. des « b. prolis et sacramenti » et « vis et metus »	: 1, nul	
Exclus. des « b. prolis et sacramenti » et simulation et « vis et metus »	: 1, nul	
Exclus. du « b. sacramenti » et simulation	: 1, valide	
Exclus. du « b. sacramenti » et clandestinité	: 1, nul	

Les 32 procès qui restent, offrent la grande diversité des autres motifs de demande en annulation de mariage : 27 sont fondés sur le fait d'impuissance (seul ou en concours avec un autre chef d'accusation), 15 se rapportent à des situations juridiques plus rares. Impuissance du mari : 17 cas dont 3 mariages sont déclarés nuls, 8 cas valides et 1 des cas de mariages nuls étant avec bénéfice de la gratuité; impuissance de la femme : 7 cas dont 2 concluent à la nullité, ces 2 cas étant avec bénéfice de la gratuité; impuissance du mari et « vis et metus » : 1 cas de mariage, valide; impuissance du mari et condition apposée : 1 cas, valide; impuissance des deux époux et exclusion du « bonum prolis » : 1 cas, valide. Parmi les mariages attaqués du chef de l'impuissance du mari et non reconnus invalides, 6 ont été jugés non-consommés et susceptibles de donner lieu à une dispense « super matrimonio rato et non consummato »; parmi les cas d'impuissance de la femme maintenus comme valides, 2 peu-

vent être dissous par dispense pour non-consommation. Au sujet des demandes de dispense pour non-consommation du mariage, il faut aussi indiquer un cas où le mariage était attaqué pour défaut de consentement et un autre pour « vis et metus » ; la procédure ayant dû établir la non-consommation dans les deux cas, la Rote conclut à la demande possible de dispense. Par contre, dans 3 cas introduits pour exclusion du « bonum prolis », le demandeur agissant également en reconnaissance de non-consommation, peut-être du fait de relations uniquement onanistiques, la Rote a refusé de conclure favorablement sur ce point de la dispense.

15 dernières affaires : 2 cas pour lien antérieur (2 nuls, dont 1 gratuit) ; 1 pour lien antérieur et clandestinité : valide; 1 pour lien antérieur, erreur sur la personne, « vis et metus » et disparité de culte : valide. 1 cas de rapt s'accompagnant de « vis et metus » : nul; 1 cas de consanguinité : nul, gratuit; 1 cas de consanguinité déjà signalé se combinant avec « vis et metus » et simulation du consentement : valide; 1 cas d'affinité « ex copula illicita » en relation avec clandestinité et « vis et metus » : valide. Nous avons déjà indiqué les cas où intervenaient les motifs de disparité de culte (1) et de simulation de cautions (1). Restent enfin deux cas de défaut de forme : 2 nuls, avec bénéfice de l'assistance judiciaire; 3 autres cas, relevés plus haut, invoquaient aussi le caractère de clandestinité du mariage : 1 nul.

En conclusion : 184 procès en nullité de mariage, dont 59 sont déclarés nuls (24 avec bénéfice de l'assistance judiciaire), 125 sont affirmés valides (45 avec bénéfice de la gratuité). Donc 69 causes gratuites contre 115 aux frais des parties. Parmi ces 184 affaires jugées, 37 étaient introduites sur appel d'un jugement antérieur de la Rote : 6 sentences ont été infirmées dont 5 en faveur de la nullité du mariage, 31 ont été confirmées dont 6 pour la nullité du mariage. La seconde partie de ce tableau de l'activité judiciaire de la Rote donne la liste des 55 procès introduits et entamés qui ont donné lieu à une transaction, renonciation (7), réconciliation des parties (1), à un classement de l'affaire du fait de non-poursuite de la procédure (46) ou du fait d'une réponse du Saint-Office (1).

Ayant insisté sur le fait des nombreux procès tendant à faire déclarer la nullité d'unions consenties avec volonté positive contraire à l'un des trois biens essentiels du mariage, il semble nécessaire de signaler la publication par les Actes du Siège Apostolique, en date du 20 décembre 1951, d'une Sentence définitive de la S. Rote du 23 février 1951. Cette sentence de 1951 devait porter sur un cas d'exclusion du « bonum prolis » et du « bonum sacramenti », mais elle fait notamment allusion à une affaire antérieure. Dans sa réalité concrète celle-ci était assez banale. Le mariage avait été contracté à Bruxelles, après bien des hésitations de la part de la future épouse, le 25 juin 1901. Dès décembre 1901 la vie commune était rompue et en octobre 1902 le divorce était prononcé au civil. 1911-1912, sur requête du mari, l'affaire est soumise à la S. C. des Sacrements pour obtention de dispense sur mariage non-consommé, les relations conjugales ayant été onanistiques. Refus de la S. C. et renvoi du demandeur devant son Officialité pour jugement sur la validité du consentement : y a-t-il eu ou non exclusion du « bonum prolis » ? 1914, le tribunal conclut à la validité du mariage. 1915, la S. C. des Sacrements transmet l'affaire à la Rote. Entre-temps le demandeur a pu retrouver son épouse.

Par trois fois le cas est jugé par la Rote. Décision du 29 avril 1922 (Decisiones S. R. Rotae, vol. XIV, a. 1922, pp. 119-132) sur demande introduite « ob exclusum bonum prolis ». Le tribunal conclut : « Non constat de nullitate », car, ou les preuves sont insuffisantes, ou « ex collectis... testimoniis, simulque sumptis, constat revera E. pravo proposito ad nuptias ivisse matrimonio abutendi, ne filii nascerentur, proposito tamen ad priora vitae coniugalis tempora circumscripto ». Solution classique qui suppose admis le principe d'une distinc-

tion entre droit aux actes conjugaux et usage de ce droit d'une part et qui d'autre part considère l'exclusion temporaire du « bonum prolis » comme manifestant une volonté d'abuser et non de refuser le droit aux actes conjugaux.

Décision du 14 mars 1924 sur appel introduit du chef de simulation partielle du consentement (Decisiones S. R. Rotae, vol. XVI, a. 1924, pp. 106-113) : il sera ici reconnu, comme il l'a été et le sera jusqu'au bout, que l'épouse a eu l'intention « contrahendi » ; mais on va conclure que E. « intentionem non habuit sese obligandi », autrement dit que E. a au moins partiellement simulé son consentement et que de ce fait le mariage est nul. La question est donc maintenant : E. a-t-elle eu vraiment cette « intentio se non-obligandi » ? N'était-ce pas au contraire une « intentio non-implendi » ? Dans ce second cas le mariage serait valide. Premier aspect : on ne peut se contenter de juger d'après la présomption générale en faveur du mariage. Ceci admis, une vraie difficulté existe dans le cas actuel : il n'y a pas eu une « conditio de vitanda prole » posée « simpliciter », mais « cum aliqua limitatione ». Difficulté cependant qui peut être écartée, si l'on peut prouver que le « ius ipsum vere coeundi » a été exclu. Le mariage en effet est nul, « si ipsum ius fuerit plane subductum ad rectum usum coniugalis actus tempore quo proles excluditur ; propositum enim, his in adiunctis, circumscriberet ius matrimoniale perpetuo concedendum, quod de essentia coniugii est ». En droit ces conclusions sont certaines, mais dans le cas qu'en est-il en fait ? E. n'a pas eu l'« intentio sese obligandi relate ad actus coniugales », les faits le prouvent et elle a ainsi consommé une « simulatio in genere ». Cependant est-ce vraiment une simulation portant sur le droit conjugal « in ordine ad bonum prolis » ? La réponse est délicate, car E. n'a-t-elle pas refusé ce droit pour un temps seulement ? Apparemment, oui, mais en vérité E. a subordonné sa volonté d'accorder un jour ce droit à son époux à un état d'âme qui jamais ne se réalisera : jamais elle n'aimera cet homme et donc jamais elle ne lui accordera ce droit à l'enfant. Sous une formule trompeuse E. n'a fait que voiler et éviter une affirmation brutale. E. simulait sa volonté réelle qui, d'après l'ensemble des preuves apportées, peut ainsi se résumer : « Cum matrimonium E. contraxit, excludere (voluit) essentialem obligationem et non tantum eius exsecutionem in ordine ad procreationem prolis ». De là la conclusion du jugement : « Constat de nullitate ».

Décision du 23 mars 1925 sur appel (Decisiones S. R. Rotae, vol. XVII, a. 1925, pp. 129-141) : les juges vont à nouveau partir de la question précise : « utrum ea ipsum ius excludere positive voluerit, an modo abuti iure suasque obligationes violare ? ». Or, les principes de droit étant admis selon la jurisprudence classique, les éléments de fait apportés au procès montrent qu'il n'y a pas eu « simpliciter » exclusion de l'enfant, mais « ad tempus », qu'il n'y a pas eu « voluntatem excludendi ius ad actus », mais « differendi exsecutionem obligationis assumptae », que cette limitation du droit ne couvrait pas en vérité une exclusion du droit « in perpetuum ». D'où conclusion du jugement : « Non constat de nullitate ».

Un recours est alors fait devant la Signature Apostolique le 21 décembre 1925. Décret de la Signature le 26 juillet 1926 et à nouveau, lors de la Session plénière du 29 janvier 1927, Décret concluant « pro nullitate matrimonii ».

Or, d'après le texte de la Sentence rotale du 23 février 1951, certains prétendraient qu'en partant des considérants de la Décision de 1924 et surtout du Décret de la Signature Apostolique de 1925, on devrait dorénavant établir une interprétation nouvelle du canon 1086 et modifier le principe commandant la jurisprudence au cas d'exclusion du « bonum prolis ». Deux arguments corrélatifs en faveur de cette opinion nouvelle : 1° « In re matrimoniali, ius coniugale essentialiter in se continet usum iuris : nam uxor, quae excludit usum iuris pro marito, excludit ius coniugale » ; 2° (critique de l'interprétation clas-

sique) « In doctrina quae distinguit inter ius et usum iuris, et inter exclusionem totalem et partialem prolis, habetur petitio principii ». En effet, la position classique est la suivante : « Matrimonium est validum, si solummodo usus iuris excluditur, non autem ius; matrimonium est validum si solummodo partialiter proles excluditur. Sed tota quaestio haec est : estne matrimonium validum, et quidem vi iuris naturalis, si usus iuris excluditur, si proles partialiter excluditur? Si probatum est tale matrimonium validum, tunc possumus utique distinguere inter ius et usum iuris et inter exclusionem totalem et partialem. Sed talem probationem hucusque nemo posuit : immo Signaturam Apostolicam matrimonium cum partiali exclusione prolis declarasse nullum, constat ex actis ». En d'autres termes : La jurisprudence actuelle de la Rote affirme qu'on peut et doit distinguer entre « ius et usum iuris », entre exclusion totale et partielle. Mais elle ne prouve nullement son affirmation. Cette jurisprudence se heurte à une interprétation contraire de la Signature Apostolique, qui a admis la nullité du mariage pour exclusion partielle de l'enfant. Il faut donc tenir qu'« in re matrimoniali ius essentialiter in se continet usum iuris » et cela même dans le cas du droit aux actes conjugaux.

La gravité de la question ici soulevée est évidente, car sa solution risque de renverser les principes communément admis et selon lesquels ont été rendues de nombreuses sentences. De là la réponse de la Sentence définitive du 23 février 1951 : la Rote entend rejeter cette opinion nouvelle et apporter précisément les preuves de sa position traditionnelle. Elles sont tirées de principes de droit naturel, de la doctrine commune et constante des théologiens et canonistes, de la jurisprudence universelle. Il faut en conclure qu'il est vrai de dire que le « ius ex matrimonio profluens, natura sua, ad actus proprie coniugales ordinari », mais qu'il est faux de poser que le « ius coniugale essentialiter in se continere usum iuris ». Alors que dans la question d'indissolubilité du mariage la distinction entre droit et usage du droit est en soi contradictoire, il faut au contraire l'affirmer comme nécessaire en ce qui concerne le « ius ad actus coniugales ».

L'argumentation est convaincante, mais qu'en est-il de la Sentence de 1924? Tout au long du rapport qui fonde le jugement, les distinctions classiques sont explicitement proposées. Nous en avons donné précisément un résumé pour montrer sous quel angle les juges ont alors considéré l'affaire. Mais que penser surtout du Décret de la Signature Apostolique de 1925? Il n'y a aucun doute qu'il maintienne le principe fondamental distinguant « ius et usum iuris ». La relation qui a été faite « ex officio » pour la Session plénière reconnaissait que sur ce point il n'y a « nullum dubium, nulla controversia ». La divergence des solutions trouve sa cause suffisante et certaine dans le passage du droit au fait, de l'application pratique des principes dans un cas concret. Dans l'estimation des faits il peut y avoir désaccord entre les juges et c'est bien ce qui apparaît à l'examen objectif des trois Sentences de la Rote. La Signature Apostolique a pu interpréter les faits dans le même sens que la Sentence du 14 mars 1924 et conclure comme cette même Sentence : « Constat de nullitate ». Elle a estimé qu'il était moralement certain d'après les preuves apportées que l'épouse avait simulé partiellement son consentement et qu'en vérité elle voulait exclure le « ius ad prolem ». La Signature n'a pas pour autant critiqué, encore moins réduit à néant la valeur des principes fondamentaux qui sont et demeurent en cette matière à la base de la jurisprudence de la Rote.

A. Delchard, S. J.

Bibliographie

THEOLOGIE HISTORIQUE

H. I. Marrou. — *A Diognète.* Introduction, édition critique, traduction et commentaire. Coll. Sources chrétiennes, 33. Paris, Edit. du Cerf, 1951, 20 × 13 cm., 288 p. Prix : 930 frs.

L'édition de l'Epître à Diognète de M. Marrou, la soixante-septième, nous assure-t-il, est plus importante par le commentaire et l'étude qui l'accompagnent que par le texte et la traduction eux-mêmes. Ne paraîtrait-il pas difficile, d'ailleurs, d'innover en ce qui concerne ces derniers, puisque nous ne possédons plus même aujourd'hui le seul manuscrit de base de l'édition, à savoir celui de Strasbourg, détruit en 1870. Par contre, l'Introduction et surtout le Commentaire de M. Marrou sont exceptionnellement fouillés, abondants et riches, personnels à la fois et solidement appuyés sur les travaux innombrables de ses prédécesseurs. Parmi ceux-ci nous avons signalé récemment (cfr *N.R.Th.*, 1950, 535) celui de H. G. Meecham dont nous avons souligné la richesse de documentation : il aurait pu paraître difficile d'y ajouter encore. Et pourtant, M. Marrou a tenu la gageure de le compléter substantiellement, en donnant à son aperçu une allure historique et doctrinale, que n'a pas celui de Meecham, plus littéraire et plus critique. Parmi les points de vue défendus par M. Marrou, au sujet de l'Epître, véritable *crux* de la critique sous plus d'un rapport, signalons qu'il ne croit pas pouvoir se rallier à l'opinion récente de Andriessen (l'épître à Diognète ne serait autre chose que l'apologie de Quadratus). Il est bien plus disposé à y voir une production de la fin du II[e] ou début du III[e] siècle. Les fortes ressemblances qu'elle présente avec l'œuvre de Clément d'Alexandrie et d'Hippolyte, l'inclinent à la placer dans leur milieu, de préférence même dans celui de l'Alexandrin. Nous souscrivons personnellement à cette opinion d'ensemble, mais serions, malgré tout, porté, à l'encontre de M. Marrou, à dissocier complètement les chapitres XI et XII du reste de la pièce, attribuant ceux-ci au milieu d'Hippolyte, et ne rapportant au milieu de Clément que les dix premiers chapitres. Ce n'est là d'ailleurs qu'une opinion modeste suggérée plutôt par des rapprochements d'« impondérables », seule base possible de jugement aussi longtemps que de nouveaux éléments d'appréciation ne viendront pas compléter le dossier. Ch. Martin, S. J.

P. T. Wild. — *The Divinization of Man according to Saint Hilary of Poitiers.* Coll. Pont. Fac. theologica Seminarii S. Mariae ad Lacum ; Dissertationes ad Lauream, 21. Mundelein (Ill.), S. Mary of the Lake Seminary, 1950, 23 × 15 cm., 168 p.

L'intérêt d'une étude sur la divinisation chez S. Hilaire de Poitiers est double. Tout d'abord, savoir ce que lui-même en a pensé, en second lieu, se rendre compte dans quelle mesure sa doctrine a été influencée par les Pères grecs, dont il a pu, mieux que la plupart des Pères latins, approcher la doctrine durant son exil en Orient. C'est cette double fin que vise la dissertation de M. Wild. Il lui fallait donc commencer par exposer brièvement la doctrine de la divinisation chez les Pères grecs (Introduction). D'après ceux-ci l'homme a été créé à l'image et à la ressemblance de Dieu. En cela même s'enracine dès ce monde sa divinisation. Elle s'achève définitivement et en plénitude dans l'au-delà par le don de l'immortalité. Cette divinisation s'exprime aussi chez eux par l'habitation du Saint-Esprit, par l'adoption qui fait de nous des fils de Dieu, par

l'Incarnation qui réalise selon certains une union physique du Christ avec l'humanité comme telle, selon les autres une union morale seulement, l'une et l'autre en tout cas, génératrices de divinisation, enfin, par la réception des sacrements de baptême, d'Eucharistie et par la charité. Par rapport à cette doctrine générale l'auteur constate que celle d'Hilaire met l'accent, comme les Pères grecs, sur l'immortalité, mais plus qu'eux, au point de ne faire résider la divinisation comme telle, que dans cet élément. C'est que toute participation à Dieu en ce monde peut être détruite par le péché. Dès lors toute action sanctificatrice ou unitive ici-bas de l'Esprit Saint, du Christ, des sacrements, de la charité, ne peut être qu'une simple préparation à notre divinisation. Le Saint-Esprit joue d'ailleurs, dans sa doctrine, un rôle nettement moindre que chez les Grecs, rôle qui, pour Hilaire, est moins de nous sanctifier que de nous éclairer. Comparée à la doctrine des Pères grecs du IV^e^ siècle, cette doctrine apparaît donc plutôt, prise dans son ensemble, comme une régression qui peut-être nous rapprocherait des Pères Apologètes. L'influence directe des Pères grecs sur la doctrine de la divinisation chez S. Hilaire ne paraît s'être exercée que sur le point, secondaire d'ailleurs, de l'assomption de l'humanité comme telle (théorie « physique ») par le Christ dans l'Incarnation.

Ch. Martin, S. J.

J. Plagnieux. — *Saint Grégoire de Nazianze théologien.* Coll. Etudes de science religieuse, VII. Paris, Editions franciscaines, 1952, 26 × 16 cm., XVI-472 p.

Pour décrire le contenu de ce livre sur l'idée que se fait de la théologie S. Grégoire de Nazianze, il suffirait de reprendre les termes de son auteur : « Saint Grégoire nous a presque lui-même tracé d'avance le plan de notre étude : Ce que doit être le théologien ; quelles qualités il doit avoir ; devant qui l'on peut discuter et quand, sur quoi et dans quelle mesure (*Oratio* XXVII, 3 ; XXVIII, 1), dans la réponse que saint Grégoire donne à ces questions nous avons trouvé la matière des chapitres centraux de notre travail » (p. 4). Sans doute pour donner une idée plus précise, faudrait-il ultérieurement résumer, en les caractérisant, chacun de ces chapitres. Ainsi pour n'en prendre qu'un seul : en ce qui est des qualités du théologien : celui-ci doit réaliser trois choses : τάξις, κάθαρσις, θεωρία. Τάξις : il doit avoir reçu le sacrement de l'ordre, car n'est pas théologien qui veut, mais celui qui travaille uni au magistère et sous sa direction. Κάθαρσις et θεωρία : pour comprendre le mystère qu'il doit scruter et enseigner, il lui faut harmoniser sa vie et son esprit avec lui, et il ne le peut faire que par la purification et la contemplation. Chacun des chapitres énonce de la sorte les propriétés ou qualités très concrètes requises du maître, de l'auditeur, de la doctrine enseignée (la θεολογία, c'est-à-dire Dieu et les Personnes divines, et l'οἰκονομία, c'est-à-dire l'Incarnation et la Rédemption), de l'enseignement considéré en lui-même (la juste mesure soit dans la recherche de la vérité, soit dans sa présentation), etc. L'idée qui se dégage de ce tableau, est bien celle-ci : que la théologie n'est pas uniquement, aux yeux de Grégoire, affaire de spéculation et de raisonnement, surtout humain, elle implique une orientation complète, de la vie de l'homme vers le surnaturel et ses mystères, Dieu en constituant le tout premier objet, si bien qu'en ces débats qui peuvent parfois paraître opposer foi et raison, le primat doit sans hésitation possible être accordé à la foi. Au terme de l'effort laborieux du théologien, de sa Θεωρία, toute mêlée à la fois d'évidence et de mystère, s'achève la montée de son âme vers Dieu en une louange silencieuse, mêlée d'amour, sorte d'« Hymne silencieux » en face du Vrai et Bien suprême atteint pour autant qu'il puisse être atteint ici-bas. « A ceux qui nous demandent si Grégoire est théologien, nous répondons sans hésiter qu'il l'est et pleinement. Théologien, voué à la « science de Dieu », il le fut éminemment. C'est ensuite selon l'acception plus spéciale de contemplatif, et de chantre inspiré de Dieu, que le surnom de « Théologien » lui fut décerné en toute propriété. Enfin, ne lui refusons pas non plus ce titre, même au sens actuel et

plus technique du mot. Pour l'essentiel, il en assuma les fonctions, peut-être timidement, parfois involontairement, mais à coup sûr authentiquement » (p. 338). Ch. Martin, S. J.

R. Leys, S. J. — *L'image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse.* Esquisse d'une doctrine. Coll. Museum Lessianum, Section théologique, 49. Bruxelles, Édition Universelle; Paris, Desclée de Brouwer, 1951, 25 × 17 cm., 146 p. Prix : 95 frs.

Cette monographie met fort bien en relief le rôle exceptionnel joué dans la doctrine de Grégoire de Nysse par l'« image de Dieu », « la clé de sa doctrine spirituelle, la pièce maîtresse de sa spéculation théologique, l'argument décisif de sa polémique contre Eunome » (p. 15). A la différence d'autres monographies sur le même sujet, l'auteur n'a pas borné son enquête à la doctrine anthropologique, d'après laquelle l'homme a été créé « à l'image » de Dieu, il l'a poursuivie aussi dans la doctrine trinitaire, où le Fils est à l'image du Père, et l'Esprit, à l'image du Fils, et enfin dans la doctrine christologique et même aussi ecclésiologique; surtout, il a tenu à dégager, dans une première partie, l'importance spéculative du thème en lui-même, dont il formule la *ratio propria* comme suit : « la manifestation de Dieu par le truchement d'un être qui dans l'altérité jouit de sa similitude » (p. 19). Malgré tout c'est dans l'anthropologie principalement que le thème trouve ses applications les plus variées, qu'il s'agisse de l'homme pris individuellement (surtout si on le considère dans son esprit, dans sa prérogative royale de chef du monde, et dans son libre arbitre), ou même de la nature humaine comme telle. Appliquée à l'homme, cette théologie de l'image est avant tout une théologie de la grâce qui le divinise. Signalons, enfin, le court appendice où l'auteur traite de l'authenticité des deux homélies : In verba : Faciamus hominem... A la suite de von Ivanka, il en maintient l'attribution à Grégoire de Nysse. Ch. Martin, S. J.

Jean Chrysostome. — *Sur l'incompréhensibilité de Dieu.* Introduction de F. Cavallera, S. J. et J. Daniélou, S. J. Traduction de R. Flacelière. Coll. Sources chrétiennes, 28. Paris, Edit. du Cerf, 1951, 20 × 13 cm., 318 p. Prix : 720 frs.

L'idée de l'incompréhensibilité de Dieu est familière aux Pères grecs du IV^e^ siècle. Saint Basile et saint Grégoire de Nysse, dans leurs *Contra Eunomium,* saint Cyrille de Jérusalem dans ses catéchèses, l'avaient déjà exposée ou défendue. Saint Jean Chrysostome, s'inspirant d'ailleurs de ses prédécesseurs, a traité par deux fois le sujet, à Antioche en 386-387 et à Constantinople, après 395. Les cinq homélies éditées et traduites dans ce volume appartiennent à la série d'Antioche. Elles sont dirigées contre les anoméens qui furent avec les eunomiens les principaux adversaires de l'incompréhensibilité divine. L'introduction des PP. Cavallera et Daniélou met surtout en relief la notion d'incompréhensibilité. Cette dernière provient de la transcendance absolue de Dieu par rapport à l'esprit humain et même angélique, et cela non seulement en ce qui concerne son essence, mais même ses économies divines. Elle s'exprime traditionnellement, surtout depuis Philon, par un vocabulaire propre à la théologie apophatique (ἀόρατος, ἄρρητος, ἀνεκδιήγητος, ἀνεξερεύνητος, ἀνεξιχνίαστος, ἀπρόσιτος, ἀκατάληπτος, ἀνέκφραστος, etc.) repris par Chrysostome et qui se développera ultérieurement encore dans les écrits du pseudo-Aréopagite et aussi dans la langue liturgique byzantine. Cette inaccessibilité divine crée chez celui qui la contemple, la terreur sacrée, mélange à la fois de stupeur ou vertige, de crainte, de respect, d'admiration. Précieuses encore sont ces homélies pour notre connaissance tant de l'angélologie chrysostomienne que de la liturgie antiochienne au temps de Chrysostome car l'orateur y fait constamment allusion au cours de son exposé. Le texte grec édité est celui de Montfaucon, et la traduction est due à M. Flacelière, professeur à la Sorbonne.
Ch. Martin, S. J.

BASILE DE CÉSARÉE. — *Homélies sur l'Hexaéméron.* Introduction et traduction de St. GIET. Coll. Sources chrétiennes, 26. Paris, Edit. du Cerf, 1950, 20 × 13 cm., 540 p. Prix : 1.250 frs.

Les neuf homélies de saint Basile sur l'Hexaéméron sont célèbres. Elles mêlent à l'interprétation théologique et à ses applications morales, des descriptions savantes et un apport d'érudition profane d'une originalité et d'une densité rarement atteintes chez un auteur sacré; aussi ont-elles depuis longtemps attiré l'attention des philologues et des critiques. L'exégèse de Basile est presque toujours littérale et s'efforce dans la mesure du possible de conformer les données du récit sacré avec celles de la science du temps. La position de Basile vis-à-vis de cette science est loin d'une adhésion complète. Souvent, devant l'énoncé du mystère et la difficulté d'y apporter une solution rationnelle, il se contente d'aligner les opinions contradictoires de la science humaine et pour ainsi dire de les combattre l'une par l'autre. L'*Apologie* de l'ouvrage de Basile qu'a composée un peu plus tard son frère Grégoire de Nysse a donné l'occasion à M. Giet de mettre en parallèle ces deux œuvres. Si Grégoire de Nysse est davantage porté à présenter l'explication philosophique et métaphysique de la Création et si son interprétation s'oriente de ce fait davantage vers le sens métaphorique ou allégorique, l'esprit fondamental des deux ouvrages reste bien cependant dans la même ligne : primauté absolue de la foi sur l'explication de la science humaine, scepticisme relatif envers celle-ci dont tant Grégoire que Basile ont pleinement saisi la limitation. La traduction des homélies a été faite sur le texte de l'édition bénédictine de 1721-1730. Malgré les déficiences de sa base manuscrite celle-ci reste, en attendant une édition critique, dont les préparatifs se poursuivent lentement, le meilleur texte dont nous pouvons aujourd'hui disposer. Ch. Martin, S. J.

S. MORENZ. — *Die Geschichte von Joseph dem Zimmermann.* Traduction et commentaire. Coll. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 56. Berlin, Akademie Verlag; Leipzig, Hinrichs, 1951, 24 × 16 cm., XII-136 p. Prix : 20 marks.

L'édition en traduction allemande de l'Histoire apocryphe de Joseph le Charpentier et l'étude qui l'accompagne dans les *Texte und Untersuchungen,* attestent la survie de la célèbre collection aux dures épreuves de la guerre et de l'après-guerre. Tous s'en réjouiront, ainsi que de l'annonce de la reprise d'autres publications comme l'*Ueberlieferung und Bestand...* de A. Ehrhard. — L'étude de Morenz se conforme aux meilleures traditions des *Texte und Untersuchungen,* tant par l'acribie que par l'universalité de la recherche. La légende de Joseph le Charpentier est suffisamment connue pour qu'on la raconte une fois de plus, c'est un apocryphe classique, peut-on dire. Plus intéressants à signaler sont les résultats auxquels ont abouti les recherches de Morenz. La plus ancienne tradition conservée est copte, elle se ramifie en deux branches, la première, incomplètement conservée et la plus vieille semble-t-il, sahidique, l'autre, bohairique. Elles sont suffisamment différenciées l'une de l'autre pour que l'auteur ait jugé utile d'une publier deux traductions allemandes séparées d'après le texte autrefois édité par de Lagarde, dans ses *Aegyptiaca,* p. 1-37. Cette double traduction est suivie d'un commentaire assez fouillé, chapitre par chapitre. Mais plus importantes sont les études d'ordre littéraire et religieux par lesquelles s'achève l'ouvrage. L'examen du vocabulaire mené en toute rigueur conduit à la conclusion que la langue originale a dû être le grec, chacune des deux traductions coptes étant faite sur le grec, mais la sahidique marquant un caractère littéraire plus net et plus proche de l'original. Quant au lieu d'origine c'est bien l'Egypte, comme l'avaient déjà soupçonné ou montré de nombreux critiques, comme Klameth; le culte de Joseph remplaçant celui des divinités du Nil, comme Osiris, le montre déjà à suffisance, et du même coup la date la plus vraisemblable de l'écrit doit être recherchée à l'époque où ce changement s'est opéré, c'est-à-dire la fin du IV^e^ siècle. Œuvre chrétienne, la légende en porte la marque dans les citations bibliques, rares il est vrai, dans ses rapports avec d'autres apocryphes,

le Protévangile de Jacques et l'Evangile de Thomas. Mais elle a aussi utilisé des sources juives, dont deux sont relevées, le commentaire rabbinique du Livre du Deutéronome, et les versions grecques du Testament d'Abraham. Quelques termes rappellent le gnosticisme sans pour cela imposer une origine gnostique et d'autres évidemment aussi nous replongent dans l'atmosphère de l'antique religion de l'Egypte, patrie de l'apocryphe. Ch. Martin, S. J.

P. Antin. — *Essai sur saint Jérôme.* Paris, Letouzey & Ané, 1951, 19 × 14 cm., 268 p.

Il était assez naturel que dom Antin, qui collabore à l'édition critique de la Vulgate hiéronymienne, s'intéressât aussi aux faits et gestes de son héros, non pas sans doute à la manière d'un historien désireux de brosser une grande fresque d'histoire, mais bien plutôt, comme un ami de tous les jours, sincère et affectueux, mais aussi au regard pénétrant et un peu malicieux, plein de verve, prompt à relever saillies et détails piquants (et Dieu sait si la vie de saint Jérôme en foisonne!). C'est donc bien un *Essai* sur saint Jérôme plutôt qu'une *Vie,* qui nous est ici présenté. Le livre se lit avec la facilité et l'agrément d'un roman, tant les personnages sont bien campés, les descriptions savoureuses, truffées de bons mots et de détails concrets, le style alerte et jovial. On l'ouvre avec l'intention de se distraire, mais, en le refermant, on se surprend avoir appris bien des choses que le charme et l'intérêt de la lecture ont gravées dans la mémoire à peu près sans effort. Cet art de dire avec agrément n'est pas donné à tout le monde. Il est même si rare qu'on n'est que trop heureux de le signaler quand il se rencontre. Ch. Martin, S. J.

PHILOSOPHIE

F. Van Steenberghen. — *Ontologie,* 2e éd. revue et augmentée. Coll. Cours publiés par l'Institut Supérieur de Philosophie. Louvain, Publications universitaires de Louvain, 1952, 23 × 16 cm., 288 p.

Nos lecteurs connaissent depuis 1946 cette métaphysique thomiste de l'être, de la participation, de l'acte et de la puissance, de l'ordre. Ils en ont admiré la clarté, la rigueur, l'ordonnance et la probité. Ils ne s'étonnent pas de la voir traduite en italien, en anglais, en allemand. Ils y ont remarqué les vues originales et importantes de M. V. St. sur le rapport entre la distinction essence-existence et la distinction de la puissance et de l'acte. Ils y ont apprécié la liaison établie entre la similitude et la dépendance causale, et bien d'autres choses encore. Ils auront moins aimé, peut-être, la fidélité de l'auteur à la division wolffienne de la philosophie.

Dans cette deuxième édition, il faut signaler l'aperçu historique ajouté à l'introduction et surtout les notes assez nombreuses où M. Van Steenberghen répond aux remarques et aux objections de ses critiques, en particulier du chanoine Grégoire et des PP. J.-D. Robert et H.-J. Nicolas. A. Hayen, S. J.

P. Siwek, S. J. — *The Philosophy of Evil.* New York, The Ronald Press Co., 1951, 21 × 14 cm., x-226 p. Prix : 3,50 dollars.

Ce livre présente une synthèse philosophique complète (mais rien qu'une synthèse philosophique : il n'est pas parlé du péché, d'après l'index, sauf à la p. 212...) du problème du mal. Il s'adresse aux étudiants en philosophie, aux éducateurs, aux hommes torturés par le problème du mal. Nous craignons que ceux-ci n'y trouvent guère l'aide dont ils ont besoin. A l'« optimisme modéré » du P. S., nous préférons de loin, pour notre part, l'analyse philosophique rigoureuse du « paradoxe du mal » par l'abbé Fontan, dans *Adhésion et dépassement,* récemment présenté par le P. Troisfontaines aux lecteurs de la revue.

Il faut louer la très vaste information du P. Siwek. Un simple échantillon : à la lettre T de son index, on trouve : Tabularia, Tendency, Theognis, Theresa Neumann, Thomas Aquinas, Tolstoï, Triton taeniatus, Tropisms. Mais nous ne comprenons pas bien quelle peut être « la finalité » du mal, puisqu'il n'est qu'une *causa per accidens.* A. Hayen, S. J.

E. J. Ryan. — *The Role of the « Sensus communis » in the Psychology of St. Thomas Aquinas.* Thèse. Carthagena (Ohio), The Messenger Press, 1951, 22 × 15 cm., x-198 p.

A la lumière des sources historiques (Aristote, Avicenne, Averroès, Albert le Grand) et d'une comparaison avec la psychologie moderne, cette excellente monographie étudie les textes de saint Thomas et leur contenu doctrinal : la distinction entre le sens commun et les autres sens internes, sa relation aux sens externes et à l'intelligence, son activité, son objet, etc. La bibliographie est soigneusement dressée. Il y reste des lacunes : par exemple les études de dom Lottin et le *V^e^ Cahier* du P. Maréchal. L'étude est consciencieuse, méthodique, intelligente. Elle fait honneur à son auteur et aux maîtres qui l'ont dirigé. Le P. Ryan a bien saisi le nœud de la conception thomiste : la « réflexion » du sens commun sur les sens externes qui « s'enracinent » en lui. Mais il s'arrête avant d'avoir compris la nature dynamique de cette réflexion et de cet enracinement. La comparaison avec la psychologie contemporaine est bien amorcée, mais elle offre le même défaut. Elle garde quelque chose de mécanique et d'artificiel. Le rapprochement de la psychologie thomiste avec la *Gestalt-psychologie* s'impose et il est éclairant. Mais combien plus éclairantes les recherches phénoménologiques contemporaines pour l'intelligence du rôle respectif de l'objet et du sujet, de la matière et de la forme, dans la perception sensible et pour la saisie de la vraie nature de l'*information* des « puissances » inférieures par les supérieures. A. Hayen, S. J.

Fr. Jeanson. — *La phénoménologie.* Coll. « Notre monde ». Paris, Téqui, 1951, 19 × 12 cm., 128 p. Prix : 360 frs.

Il ne s'agit pas dans cet ouvrage d'un exposé de la phénoménologie telle qu'elle s'est constituée depuis Husserl, son initiateur, mais de la manière dont elle est comprise par cette forme de l'existentialisme français représentée par Sartre et Merleau-Ponty. Elle est, dit M. J., une description des phénomènes humains, c'est-à-dire de ceux dans lesquels l'homme est impliqué. Il ne s'agit pas cependant d'une description *objective,* qui n'atteindrait les comportements humains que selon leurs aspects extérieurs et les traiterait comme des faits à la façon des sciences; mais d'une description *compréhensive,* visant à débrouiller sous les conduites humaines les choix de lui-même que l'homme manifeste plus ou moins consciemment dans ces conduites.

Ce qui fait le principal intérêt de cet ouvrage, c'est l'exposé, très clair malgré sa brièveté, du sens général de la position philosophique de Sartre, dont M. J. partage et défend les vues. Inutile de dire que ces vues, à côté d'aspects nouveaux et intéressants, appellent sur beaucoup de points les plus expresses réserves. Ed. Brisbois, S. J.

G. Marcel. — *Les hommes contre l'humain.* Paris, Éditions du Vieux Colombier, 1951, 21 × 14 cm., 208 p. Prix : 550 frs.

Rien qui ne soit profondément vrai dans ce livre, et pourtant ce n'est de loin pas le meilleur de Gabriel Marcel. Examen de conscience perspicace, mais négatif, il dénonce les crises, les processus de dégradation et de dépersonnalisation, le progrès odieux des techniques d'avilissement, les rapports inquiétants de la technique et du péché. Sombre bilan, qui n'a de sens, sous une plume chrétienne, que s'il s'achève en nous menant directement au Christ lui-même. Le réquisitoire de G. M., malheureusement, aboutit à une philosophie (néo-socratique) que nous croyons authentique et vraie, mais incapable de

sauver le monde. C'est ce qui déçoit le lecteur et rend, à notre sens, le livre stérile malgré la pénétrante justesse de maintes pages, malgré la gravité des maux qu'il diagnostique, malgré la profonde droiture et le génie philosophique de son auteur. L'heure n'est pas de faire, une fois de plus, le procès des hommes dressés contre l'humain, mais de les sauver sans cesse. Car nous ne vivons pas à « la vingt-cinquième heure », mais, jusqu'à la fin des temps, ce sera l'heure de la victoire remportée à la neuvième heure du premier vendredi saint.

A. Hayen, S. J.

Coll. *Courrier des îles.* Bruges, Desclée De Brouwer, 20 × 13 cm., 1951.

L. Gardet, M. Labourdette, etc. — *Sagesse.* 40 p. Prix : 10 frs.

O. Lacombe. — *Existence de l'homme.* 152 p. Prix : 40 frs.

Il faut louer la présentation extrêmement soignée, presque luxueuse, de ce manifeste, comme la générosité et la sûreté doctrinale de ses auteurs. Philosophes et théologiens, ceux-ci proclament que « leur tâche propre sera désormais, en communion avec la sainteté de l'Église, de travailler à la perfection scientifique de la sagesse chrétienne ». Les essais que cette brochure inaugure s'efforceront de répondre aux préoccupations les plus urgentes de notre temps, sans craindre d'affirmer ce qu'ils croient être la vérité et sans soulever d'inutiles polémiques. Ils feront œuvre de paix et de lumière autant qu'ils en sont capables.

Le premier des essais promis est une anthropologie thomiste limpide, sereine, très intelligemment fidèle à saint Thomas. Elle renforcera la lumière et la paix de qui les possèdent, déjà, dans la reconnaissance et l'acceptation de la vérité. Les apportera-t-elle à ceux qui cherchent encore? Ouvert à la pensée contemporaine comme aux richesses spirituelles de l'Inde et de l'Islam, le livre loyal de M. Lacombe n'est peut-être pas encore assez ouvert ni assez rigoureusement fidèle à l'effort de pensée que saint Thomas lui-même nous demande pour mordre vraiment sur les intelligences qui n'ont pas encore trouvé la lumière, pour les aider à découvrir en elles l'emprise de l'unique vérité qui s'est déjà saisie de leur pensée comme de la nôtre. A. Hayen, S. J.

C. Levi-Strauss. — *Les structures élémentaires de la parenté.* Coll. Bibliothèque de philosophie contemporaine. Paris, Presses Universitaires de France, 1949, 23 × 14 cm., xvi-640 p. Prix : 1200 frs.

Georges Bataille a fortement souligné, dans *Critique* (n° 44, janvier 1951, p. 43-61), la valeur de cette monographie consacrée au problème de l'inceste et de sa prohibition. Défiant à l'égard de la philosophie, soucieux d'expliquer les phénomènes sociaux par des lois de type mécanique ou mathématique, mais s'efforçant pourtant loyalement de comprendre les intentions immanentes aux conduites (p. 617), Claude Levi-Strauss base surtout son étude sur les données positives de la sociologie américaine. Il s'inspire fortement du regretté Marcel Mauss et de son *Essai sur le don.*

D'après Mauss, l'*échange* entre hommes est primitivement *don* réciproque, *« fait social total »*, doué d'une signification à la fois sociale et religieuse, magique et économique, utilitaire et sentimentale, juridique et morale. Le don est un *acte* qui distingue les hommes en les mettant face à face, dans une commune opposition avec la nature. Il est l'expérience constitutive de la société; il *exprime* la participation des hommes et les liens qui relient tous les êtres. Cette expression est précisément le passage de l'état de nature, où règnent à la fois séparation et confusion, à l'état de société, où s'épanouit l'unité dans la distinction.

Un principe de générosité préside aux échanges par don réciproque. Le but de ces opérations n'est pas de « recueillir un bénéfice ou des avantages de nature économique ». Elles sont un acte généreux, contribuant au circuit de la

générosité générale. Cet acte rend plus intense la communication en refusant le repli sur soi, en niant la valeur suprême de l'avarice.

Or, selon Levi-Strauss, le mariage est une forme absolument privilégiée de l'échange par don réciproque. Il est essentiellement acte de *communication*. C'est ce qui nous permet de comprendre le fait, universellement répandu dans les sociétés primitives, de la prohibition de l'inceste et sa signification.

Les explications biologiques s'avèrent insuffisantes et les théories sociologiques ne sont pas plus acceptables. La prohibition de l'inceste doit s'expliquer par une synthèse dynamique. A la fois biologique et sociologique, la prohibition de l'inceste constitue l'accession de la nature à la culture. Elle est, par excellence, l'acte par lequel l'homme accède à la vie consciente — consciente à la fois de son caractère individuel et de son caractère social.

Comment comprendre que l'homme accède à la vie consciente par cette prohibition? C'est qu'elle garantit l'*universalité* de l'échange sur laquelle se base le mariage et fonde le groupe comme groupe, en assurant la totalité et la continuité des échanges matrimoniaux.

Si cette induction est rigoureuse, il faut en conclure que l'acte par lequel l'homme accède de la nature à la culture, — ou, plus exactement, à la vie sociale —, est l'acte par lequel il prend conscience de soi et engendre la société, de soi universelle, en rendant consciente sa participation naturelle au tout. Accéder à la conscience de soi, c'est vouloir son appartenance à l'univers. Comme le P. de Sousberghe le faisait récemment dans cette revue pour la propriété privée, M. Levi-Strauss semble découvrir le caractère essentiellement social, universel — oserions-nous dire « l'intentionalité »? — de l'institution matrimoniale et de la famille.

A. Hayen, S. J.

G. Kränzlin. — *Existenzphilosophie und Panhumanismus*. Coll. Monographien zur philosophischen Forschung, XI. Schlehdorf am Kochelsee, Bronnen-Verlag, 1950, 23 × 15 cm., 250 p.

« Il faut aujourd'hui beaucoup de courage pour s'affirmer idéaliste ». Depuis 1936, l'auteur a entrepris de rénover l'idéalisme, notamment dans *Das System des Panhumanismus* (Stuttgart-Zurich, 1949). La difficulté de la tentative vient de l'influence prépondérante de la philosophie de l'existence sur nos contemporains. C'est pourquoi les deux courants doivent être confrontés comme le tente cet essai, qui expose d'abord les idées essentielles de Kierkegaard, Husserl, Scheler, Heidegger (p. 78-110) et surtout Jaspers auquel l'auteur consacre cent vingt pages, soixante-dix à la « *Philosophie* » et trente à « *Von der Wahrheit* », puis très brièvement le *Panhumanismus* où l'auteur prend position (p. 233-250).

L'auteur distingue deux grands courants parmi les penseurs existentiels. L'un se rattacherait à la scolastique, c'est celui d'une phénoménologie objectiviste ou ontologique. L'autre dépendrait de Kierkegaard et de Hegel, inaugurant une nouvelle forme d'idéalisme subjectif. Mais les penseurs hésitent souvent entre les deux courants et appartiennent tantôt à l'un, tantôt à l'autre. Cette ambiguïté jointe à leur faiblesse systématique rend ces doctrines souvent peu claires et même inintelligibles. Aussi l'auteur ne retient-il que les principales et s'efforce-t-il de les clarifier et de les ordonner pour mieux souligner les difficultés de cette philosophie « antinomique et paradoxale ».

Tel quel, ce livre est polémique. On sait que la philosophie de l'existence est née de la *réaction* de Kierkegaard contre Hegel. Aujourd'hui même, un Marcel ou un Sartre se situent par opposition à l'idéalisme. A en croire l'auteur, les existentialistes seraient des idéalistes qui s'ignorent et l'idéalisme *seul* pourrait les aider à surmonter leurs difficultés. On est souvent lié plus étroitement qu'on ne le croit à une pensée contre laquelle on s'est efforcé de réagir, surtout quand de cette réaction est née sa propre position philosophique. Les réactions de l'auteur, facilement détachables de l'exposé, sont de nature à faire réfléchir mais la réponse à l'existentialisme peut-elle venir de l'idéalisme qui lui a donné naissance il y a cent ans? Nous sommes à un tournant de l'histoire du rationalisme occidental. Les allusions à la scolastique appellent des réser-

ves. On ne peut réduire l'histoire de la pensée médiévale au problème des universaux, ni faire dépendre l'ontologie d'un médiéval d'une « théorie de la connaissance » au sens postkantien du terme. J. Gilbert, S. J.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

E. D'ASTER. — *Histoire de la Philosophie.* Trad. de M. BELVIANES. Coll. Bibliothèque Historique. Paris, Payot, 1952, 23 × 14 cm., 400 p. Prix : 1.000 frs.

Félicitons les éditions Payot d'avoir accepté dans leur *Bibliothèque Historique* cette traduction. L'auteur a réussi la gageure d'exposer en 370 pages une histoire *complète* de la philosophie dont la lecture est très attachante *même pour le spécialiste* parce qu'elle situe les problèmes philosophiques dans leur contexte culturel le plus large, religieux, moral, social et scientifique. Les grands philosophes sont largement exposés mais non au détriment des auteurs de moindre génie dont les figures ne peuvent être omises, ne fût-ce que pour situer les premiers et leur donner du relief, spécialement quand il s'agit du mouvement d'idées qui entoure un Kant, un Fichte, un Schelling, un Hegel. Le chapitre sur la Renaissance est très réussi. De même les débuts de la période chrétienne. Le XIX[e] s. est largement traité et s'achève par un intéressant exposé de 35 pages sur *la philosophie d'hier et d'aujourd'hui.* Rien de ce qui concerne la pensée anglo-saxonne n'a été omis. L'ouvrage s'ouvre heureusement par 25 pages consacrées à l'ancienne philosophie hindoue et à la philosophie chinoise. Le moyen âge est traité en une cinquantaine de pages. L'auteur n'a négligé ni la patristique, ni la scolastique. En ce qui concerne la pensée chrétienne, le lecteur catholique devra parfois préciser ou corriger certaines expressions et il s'étonnera de la simple mention accordée au *néothomisme* « dont les travaux les plus considérables se placent sur le terrain de la philosophie de l'histoire » (?) et où le nom de Brunetière, cité avec Hertling, Bäumker et Grabmann, le surprendra ! — Aucune mention cette fois dans l'excellente *table* chronologique (pp. 386-399) où les auteurs figurent avec leurs œuvres les plus caractéristiques. Nous regrettons aussi l'absence d'une bibliographie sommaire indiquant les meilleurs travaux d'ensemble et quelques monographies indispensables pour l'étude des classiques.

Le spécialiste lira avec le plus vif intérêt l'*Introduction* où l'auteur s'efforce de répondre à la question « Qu'est-ce que la philosophie ? » et de préciser ses rapports avec les sciences particulières, l'art, la religion, la « vie ». « L'histoire de la philosophie nous apportera l'unique moyen de répondre à cette question d'une façon réellement complète, une histoire de l'évolution des problèmes philosophiques permettant de les saisir en profondeur dans leurs conséquences. Par là, cette histoire deviendra elle-même (et voici une conséquence qui n'a d'équivalent dans aucune science) une branche de la philosophie, d'une importance essentielle. Elle nous montre ce qu'est la philosophie et ce que représente celle-ci dans l'évolution de la conscience et de la civilisation. *Elle est en même temps une manière de philosopher sur la philosophie* ». J. Gilbert, S. J.

H. I. MARROU. — *L'ambivalence du temps de l'histoire chez Saint Augustin.* Conférence Albert le Grand, 1950. Montréal, Institut d'études médiévales ; Paris, Vrin, 1950, 20 × 12 cm., 86 p. Prix : 1 dollar.

La « philosophie de l'histoire » développée surtout à partir de Condorcet et de Hegel apparaît comme une transposition sur le plan naturel des concepts hérités de la théologie chrétienne telle que le moyen âge l'avait reçue de saint Augustin. En face des philosophies de l'absurde, qui reprennent à leur compte l'amer lyrisme du pessimisme antique, nous affirmerons que l'histoire a un sens et une orientation vers le bien, le bonheur et le salut. Mais nous dénoncerons ce que renferment d'illusion les philosophies de type néo-hégélien, comme le

marxisme, en rétablissant, par delà leurs déformations, la signification première de leurs concepts fondamentaux.

L'intelligibilité de l'histoire dépend du choix correct du point de vue selon lequel on l'ordonnera. Or *ce qui est révélé, c'est le progrès spirituel de l'humanité.* Il faut donc repousser l'assimilation injustifiée que la sensibilité moderne opère entre ce progrès spirituel et le *progrès technique* des connaissances, des institutions et des industries humaines. L'histoire de l'humanité n'est *directement* intelligible qu'en tant qu'*histoire sainte* : c'est le Corps mystique du Christ qui en constitue le sujet. Le degré de participation du progrès temporel et technique à ce progrès spirituel ne peut qu'être l'objet d'hypothèses. Ce n'est pas l'essentiel du problème du temps.

L'histoire se présente comme historia *anceps, bifrons.* C'est le thème des deux Cités, d'une dualité essentielle dans l'ordre des valeurs. En un sens, le péché est le moteur de l'histoire. Cette ambivalence appartient même à l'essence du temps *vécu* : vecteur et facteur à la fois d'espérance et de désespoir, tant au point de vue profane que sacré, personnel que collectif. Les deux points de vue sont complémentaires et vrais, au même titre, en même temps. Progrès et dégradation, vieillissement, mort : l'homme est à la fois soulevé de désir et accablé de regret. Les philosophies naturalistes tendent à évacuer la spécificité du fait humain, à confondre *histoire* et *évolution,* à assimiler *temps cosmique* et *temps historique.* Surtout elles attribuent au temps des fils d'Adam, au *temps du péché,* les privilèges du *temps racheté,* confondant nature déchue et grâce rédemptrice.

Cette dualité n'est pas dualisme car si « Adam vieillit en nous, le Christ y rajeunit », mais ces deux valeurs sont associées de façon inséparable dans l'expérience qui tombe sous le jugement de l'historien. Dieu seul peut distinguer les deux Cités ! Cette ambivalence communique à l'histoire une *ambiguïté* radicale, que ne peut surmonter la connaissance humaine actuelle, et un caractère dramatique ou *tragique.* C'est le sens global qui nous est révélé, non le détail, les modalités de sa réalisation. D'où *le mystère de l'histoire* : où commence et finit l'insidieuse présence du mal? C'est le mystère de la liberté humaine : la valeur de nos actes, leurs conséquences lointaines ne peuvent être mesurées tant que l'histoire n'est pas complète : « *velut magnum carmen cuiusdam ineffabilis modulatoris* » !

J. Gilbert, S. J.

L. Gardet. — *La pensée religieuse d'Avicenne (Ibn Sina).* Coll. Etudes de philosophie médiévale, XLI. Paris, Vrin, 1951, 25 × 17 cm., 238 p. Prix : 990 frs.

L'auteur de l'*Introduction à la théologie musulmane* (cfr *N.R.Th.,* 1951, p. 1111) veut répondre à la question posée par M. E. Gilson : « la philosophie d'Avicenne peut-elle être appelée musulmane? et si oui, en quel sens? » Sincèrement et spontanément, sur le plan philosophique même, Avicenne voulut établir, à l'aide d'une exégèse allégorique, l'accord de ses propres conclusions et des données coraniques. Celles-ci n'agissent pas chez lui comme un donné révélé qu'un travail théologique devrait défendre ou pénétrer par l'« intelligence de la foi », ni comme un donné de foi qui viendrait confronter sur son plan la raison, mais « comme une base philosophique » qui, dans la mesure où cela est compatible, s'unit aux grandes influences hellénistiques, les précise, les enrichit d'un vocabulaire nouveau, voire d'une problématique nouvelle. Ni « apologétique » ni purement rationaliste, sa pensée n'est pas une « philosophie musulmane » au sens strict du mot, mais elle ne saurait se comprendre tout à fait, *en sa conceptualisation même,* sans l'Islam. Vision spiritualiste du monde, difficilement accordée en son mot à mot aux dominantes de l'enseignement religieux — Dieu personnel et transcendant, qui révèle librement sa Parole —, mais qui n'aurait point été telle sans les apports d'origine musulmane qu'elle intègre. Plutôt qu'une réelle et complète harmonisation entre la foi et la raison, c'est une *justification philosophique* — et donc, aux yeux d'un pur croyant, minimisante — *des valeurs religieuses.* « Les *falâsifa* furent philosophes d'abord, hommes de religion ensuite ». Dans l'élaboration du système, on ne saurait séparer la dette envers le monothéisme de l'Islam de celle envers les grands

philosophes grecs : ces deux influences restaient trop sur le même plan. Mais l'histoire de la philosophie n'a pas le droit de se désintéresser des valeurs religieuses de la pensée d'Avicenne, avant tout pour le comprendre lui-même et le situer par rapport à l'ensemble de la pensée musulmane, mais aussi pour comprendre l'influence sur le moyen âge chrétien — que l'on songe à l'« augustinisme avicennisant », à saint Thomas et surtout à Duns Scot — de ce spiritualisme dont l'inspiration néoplatonicienne se revêtit, au contact de données religieuses monothéistes, d'un accent nouveau.

Le premier chapitre étudie *Avicenne et sa notion de philosophie.* A en croire Avicenne, la philosophie se situerait dans la ligne même des sciences traditionnelles et serait destinée à aller de l'avant en un certain nombre de domaines dont les limites et les lois générales seraient fixées par la tradition religieuse, mais où la raison humaine poursuivrait *seule,* et *à sa lumière propre,* les recherches. La philosophie resterait comme *subalternée, quant aux principes, à la révélation.* Ses enseignements doivent donc coïncider avec ceux de la dogmatique musulmane. Mais quels critères garantissent cet accord et comment ont-ils joué dans le système? L'enquête menée ici se contentera de quelques exemples typiques : les conclusions attaquées le plus vivement par les « théologiens », les chapitres ou traités dont le domaine recoupe l'enseignement direct des « vérités religieuses », enfin le mode le plus élevé dont celles-ci sont accessibles sur terre à l'âme humaine, d'où l'importance particulière accordée à la « mystique » d'Avicenne. L'auteur va donc opérer quelques coupes explicatives dans le système.

Le deuxième chapitre : « *L'explication du monde : l'Etre nécessaire et l'être possible* étudie, de ce point de vue, l'éternité du monde et la création, le monisme d'Avicenne et la notion de contingence (déterminisme de l'existence et contingence essentielle), la notion avicennienne de création. Le mérite de cette cosmogonie est la distinction réelle, dans l'être possible, de l'essence et de l'existence. Mais c'est là plutôt un correctif, un effort de redressement trop tôt arrêté d'un monisme émanatiste forcément déterministe. Avicenne s'efforce de réaliser un moyen terme : repoussant l'anéantissement ontologique de la créature et sauvegardant la contingence « essentielle » du créé et donc, en un sens, sa distinction avec le Créateur, il pose l'existentialisation des possibles comme une nécessité éternelle et absolue du plein épanouissement en acte de l'essence divine, ce qui compromet la transcendance de Dieu. Selon le principe néoplatonicien, tout être engendré, ou émané, par une opération nécessaire est de soi inférieur, quant à son être même, au principe qui l'engendre ou dont il émane. La différence est de degré plus que de nature. La contingence du créé ainsi comprise n'a de commun que le nom avec la création coranique et la divergence va bien au delà de la question du commencement temporel du monde.

Le chapitre troisième étudie *deux affirmations dogmatiques. La connaissance divine des singuliers* est affirmée mais en référence à sa notion platonisante de singulier, non selon le sens des versets coraniques. Quant au dogme de *la résurrection des corps,* l'enseignement prophétique aurait une valeur objective atténuée, mais serait limité à la foule. Pour les prophètes et les sages, il prendrait une valeur très haute d'allégorie et de symbole. Dans le chapitre quatrième sur *le prophétisme et les vérités religieuses* (la notion de providence et la prière), l'auteur s'efforce de rester très près des textes. Le problème du mal reste proche de ce qu'il est chez Plotin, dans la Stoa, chez Spinoza et Leibniz : « les maux sont les séquelles d'effets nécessaires concomitants du bien ». Tout mal particulier est pour le bien de l'ensemble. Quant aux notions prophétiques, elles prennent valeur philosophique et s'intègrent étroitement au système. Il ne s'agit pas d'un surajouté extrinsèque, moins encore d'une mesure de prudence et de compromission, mais d'un effort d'exégèse allégorique de mode philosophique, celle-là même qu'Averroès entendra légitimer. Il s'agit, comme pour la connaissance intellectuelle ordinaire, mais selon une modalité plus parfaite, d'une illumination venue des Intelligences séparées. Ainsi les prophètes se situent à la place nécessaire qui leur revient dans le déterminisme universel et ce sont leurs qualités de nature (liées elles-mêmes à ce déterminisme) qui les constituent prophètes. Avicenne soulignera le caractère symbo-

lique et métaphorique de la langue arabe mais en recommandant de ne pas mettre à la portée du peuple cette interprétation du sens littéral.

Le chapitre cinquième étudie *la mystique d'Avicenne et ses fondements philosophiques*. Les islamisants en général ont le tort de juger de celle-ci sur les seuls passages dits « mystiques » de son œuvre. Une large référence à d'autres thèmes permettra seule de la comprendre de l'intérieur, en son centre. Elle apparaît alors très liée à la noétique et à certains aspects de l'ontologie et de la cosmologie. Ceci induira à la comparer à la mystique plotinienne et à l'en distinguer. Expérience fruitive d'un absolu, cette mystique est un regard vers la Vérité première saisie elle-même, non en elle-même, mais dans le miroir passif et purifié de l'âme comme *medium*, saisie directe, mais médiate. C'est là son stade terminal, qui est comparé à celui de Plotin. Saisie par voie intellectuelle du monde des intelligibles, et, au sommet, rencontre avec l'Un, mais qui s'opère par un regard qui actualise ce qu'est en réalité la connaissance intellectuelle *humaine*. L'âme actualise son état de réceptivité, s'extasie, par son contact avec l'Intellect universel, en la lumière émanée et reflétée de l'Etre nécessaire lui-même. Sans transformation ontologique ni intentionnelle, mais par la simple perte du regard réflexif de l'âme, s'opère la résorption de la dualité du connaissant et du connu. C'est la nature spirituelle de l'âme humaine et son auto-intellection qui est le *fondement premier* de la mystique. C'est l'amour nécessaire de tout être existant pour sa fin, et ce que devient cet amour dans une nature spirituelle, qui en est à la fois *le fondement prochain et le moteur*, mais *non le motif formel* : c'est par mode de saisie intellectuelle directe, que l'amour nécessaire entraîne l'âme vers son principe car elle appartient par nature au monde des substances intelligibles. C'est dans la mesure où l'amour *délibéré* de l'âme humaine accepte sciemment et actualise l'amour *inné*, qu'il porte l'âme à se saisir comme esprit, et donc à acquérir l'*habitus* d'adhérer à l'Intellect agent, à n'être plus qu'un regard purifié sur le monde intelligible, et, au sommet, sur le premier principe, Dieu. C'est la connaissance *philosophique* qui se parfait en une connaissance de même nature. D'où les limites de l'« arrivée » ou de l'« union » dont la possibilité de fait et la valeur se présentent ainsi comme un *corollaire* des thèses philosophiques sur la nature de l'âme et son union avec le corps. Les étapes de l'ascension mystique seront le fruit d'une purification morale et intellectuelle, la première étant, comme chez Plotin, la condition de la seconde, mais non fin en soi. En bref, *double souci* : ne rien laisser échapper à l'explication rationnelle et déterministe du monde et ne rien refuser des apports religieux traditionnels. L'auteur situe enfin sommairement cette mystique par rapport à Plotin et au sûfisme en raison des contacts historiques possibles.

Témoignant d'un mouvement authentique, mais limité, vers l'*esse* substantiel de l'âme soumis à l'influx créateur, sa mystique fut une des inspirations majeures de sa contemplation philosophique. Il l'expérimenta sans jamais la distinguer de l'intuition proprement intellectuelle toujours première. En conclusion, si la cosmologie émanatiste ou le déterminisme de l'existence sont les thèmes centraux des études de Horten, Carra de Vaux, Goichon, et si Avicenne reconnut les valeurs inductives des sciences expérimentales, son intuition fondamentale serait bien plus dans cet élan d'amour de tout être pour sa forme et dans ce désir de l'intelligence humaine de voir son principe premier, élan et désir qui traversent toute la conceptualisation philosophique d'un frémissement qui n'appartient qu'à eux et la rendent attachante et combien originale.

J. Gilbert, S. I.

M. D. Chenu, O.P. — *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*. Coll. Université de Montréal, Publications de l'Institut d'études médiévales, XI. Montréal, Institut d'études médiévales; Paris, Vrin, 1950, 25 × 17 cm., 306 p.

Ce livre rendra d'inappréciables services, pour l'étude historique et doctrinale de saint Thomas, aux maîtres comme aux étudiants. Son auteur connaît à fond le XIII[e] siècle. Il connaît surtout « par l'intérieur » saint Thomas et

la théologie. On ne sait ce qu'il faut surtout louer dans son œuvre : l'inforraison abstraite, le sens de l'histoire, ou la fervente et discrète inspiration mation, la longue expérience de la raison, l'estime profonde et effective de la religieuse qui conduit au foyer même de l'« intention » thomiste. Le P. Chenu est un guide exigeant (cfr les précieuses « notes de travail », à la fin des onze premiers chapitres), mais il vous mènera sûrement à la « rencontre personnelle » de saint Thomas et à la découverte de l'universelle vérité de son œuvre. M. Gilson n'hésite pas à le ranger, pour le seul paragraphe central de la p. 270, « parmi les plus profonds interprètes du Docteur Angélique » (*Bul. Thom.*, VIII, p. 7 et 9).

Deux parties. Les cinq premiers chapitres étudient l'*œuvre*. D'abord le milieu : les écoles nouvelles, l'Université, la renaissance, l'entrée d'Aristote, l'Ordre des Prêcheurs, l'évangélisme, la tradition augustinienne, la Scolastique. C'est une fresque magnifique. Ensuite les genres littéraires : la langue et le vocabulaire; les procédés de documentation et de construction (chapitre particulièrement important). Les sept derniers chapitres sont consacrés *aux œuvres* : commentaires d'Aristote et de Denys; de la Bible; du Lombard et de Boèce; Questions disputées; l'une et l'autre Somme; les opuscules.

Peut-être l'auteur eût-il pu éclairer « la chasse à la définition » et « le recours aux images » par la théorie et la pratique de la *manuductio* en théologie, ou de l'*inductio* discernant les premiers principes intelligibles au sein de l'expérience sensible la plus banale. La théorie « logique » de l'*inductio* devrait être rapprochée elle-même de la théorie « ontologique » de l'abstraction (cfr p. 141-146). Les très belles pages consacrées à l'argument de convenance et à sa nécessité (p. 153-158) eussent pu éclairer cette nécessité par la nécessité concrète, *ex suppositione divinae voluntatis* qu'invoque le *de Potentia*, q. 5, a. 4, c : les « existants » qu'étudie le philosophe (prologue des *Sentences*) sont tous issus *ex divina potestate secundum eius voluntatem* (prologue de la *Prima Secundae*). Les meilleures pages du P. Chenu, selon M. Gilson, concernent la « construction » de la *Somme Théologique* (p. 266-273). Elles font difficulté au P. Rondet (*Rech. de Sc. Rel.*, 1951, surtout p. 152-156) : la théologie ne doit-elle pas centrer son labeur sur le mystère du Christ plus que sur le mystère de Dieu? Le P. Chenu ne le pense pas et nous croyons qu'il a raison. Nous nous expliquerons plus longuement ailleurs sur ce point. A. Hayen, S. J.

Béraud de Saint-Maurice. — *Jean Duns Scot, un docteur des temps nouveaux*. Montréal, Thérien Frères, 1944, 19 × 13 cm., 318 p. Prix : 1,25 $.

Le ton du panégyrique, soutenu pendant trois cents pages, ne doit pas empêcher d'apprécier le *Maître méconnu* (p. 3-53). L'auteur veut dissiper *les ombres* qui lui font tort. Que de préjugés il signale avec raison. Dans sa seconde partie, *La vraie physionomie* (p. 55-250), le chapitre sur *L'homme* est le plus réussi. Il est par contre bien difficile de vulgariser la philosophie de Scot et ses grandes thèses sur l'infini, l'univocité de l'être, la distinction formelle, le primat de la volonté. L'auteur est plus à l'aise pour exposer la thèse immaculiste et la thèse christologique. Quant *à la mission* de Scot, l'*Ordre dans l'Amour* (p. 253-310), l'auteur voit dans sa doctrine le remède aux maux de l'esprit moderne : gallicanisme, jansénisme, rationalisme, modernisme, communisme. Que l'œuvre de Scot soit un trésor caché, nul n'en doute; y voir la panacée aux maux de la société du XX^{e} s., c'est oublier que tant de problèmes ne se posent plus dans les termes où les posait le XIII^{e} s. D'ailleurs, Scot n'eut pas l'extrême liberté de saint Thomas à l'égard de ses devanciers de langue arabe pour situer et dépasser les séductions d'Avicenne. Pour bien des perspectives de la pensée scotiste, Avicenne fut « un point de départ ». Pour préciser l'originalité philosophique de Scot, renvoyons au récent ouvrage de M. E. Gilson : *Scot. Introduction à ses positions fondamentales* (Vrin, 1952).

J. Gilbert, S. J.

L. De Raeymaeker. — *Le cardinal Mercier et l'Institut supérieur de philosophie de Louvain.* Louvain, Publications universitaires de Louvain, 1952, 23 × 16 cm., 276 p. Prix : 145 frs.

Une remarquable objectivité historique caractérise ces pages qui décrivent la vie du fondateur, la naissance de l'Institut, la « crise » traversée grâce à des appuis éclairés tant romains que belges, l'élan pris dès avant 1914 par le travail scientifique et repris dès 1919. C'est dire l'importance de ce document pour l'histoire de la philosophie en Belgique et pour l'exégèse des intentions de Léon XIII sur la rénovation thomiste annoncée par l'encyclique *Aeterni Patris*. Parmi les « questions disputées » figuraient alors les rapports de la philosophie pure et des sciences et l'usage du français dans un enseignement inspiré de celui de saint Thomas. Au sujet de la première, les pages 75 à 82 présentent un vif intérêt. De même les pages 102 à 109 à propos de l'article-programme de D. Mercier, *La philosophie néoscolastique,* ouvrant la *Revue Néo-scolastique* en 1894 et d'un article de 1900 : *Le bilan philosophique du XIX^e s.* Pour Mercier, l'ennemi principal, c'est le *positivisme* qui implique l'*agnosticisme métaphysique*. Néanmoins on a pu croire que Mercier ne mettait pas une différence de *nature* entre les sciences et la philosophie et qu'il ne voyait dans la philosophie qu'une synthèse des sciences, dans le sens d'une somme des sciences particulières. Certaines expressions pouvaient donner le change. La « critique des sciences » n'étant guère poussée à ce moment, la différence entre la nature de la connaissance scientifique et celle de la connaissance philosophique ne pouvait se définir clairement. Mais le recours au *« fait »* (scientifique) ne fait pas oublier la *nécessité stricte* que recherche le philosophe. L'histoire de la philosophie sera cultivée avec ferveur. Autant il était injuste hier de sauter par-dessus le moyen âge, autant le serait-il aujourd'hui de sauter par-dessus la philosophie moderne. Les néoscolastiques doivent se tenir en commerce avec leurs contemporains. Pour que notre pensée retienne leur attention, parlons leur langue. Juger l'œuvre de Mercier sans tenir compte de la « situation spirituelle » des savants catholiques à la fin du XIX^e s. serait une injustice et une naïveté. Echappe-t-on jamais à la problématique de sa génération !

Si pénible que soit le récit (p. 114-149) de la *« crise »* de l'Institut au sein de l'Université et des « variations » de la Congrégation des études à son égard, des agissements parfois « trop humains » devaient être révélés pour mettre en garde les esprits prompts à juger sans posséder les pièces du « procès ». Malgré toutes les contradictions, l'activité scientifique de l'Institut prit son essor de 1895 à 1900 (p. 149-160) et s'imposa à l'attention de la pensée non-scolastique. Aucun autre centre de philosophie scolastique n'y avait réussi jusqu'alors. Cet essor s'accentue entre 1900 et 1906 (p. 162-169). Les Statuts de 1905 viennent consacrer les conceptions de Mercier qui peut dès lors assumer sa charge de Pasteur. La Présidence échut alors à Mgr Deploige. Au début, il fallait faire connaître et apprécier saint Thomas. Voici l'heure des soucis de méthode et de l'érudition qui assureront les bases des synthèses à reprendre plus tard. Louvain prend, à l'égard des courants d'après-guerre, une attitude réfléchie et motivée : poser le problème critique en toute sincérité, épurer de tout empirisme la réflexion métaphysique, chercher davantage les attaches d'une philosophie de la nature dans une « critique des sciences ». En 1928, Mgr L. Noël succéda à Mgr Deploige. Ses notes fort détaillées et ses souvenirs personnels ont permis à l'auteur d'écrire cette histoire en interprétant exactement maint document. Réforme du programme des études en harmonie avec la Constitution apostolique *« Deus scientiarum Dominus »*, refonte des statuts approuvés en 1938, intensification progressive de l'activité scientifique, haute tenue de la *Revue philosophique de Louvain* (titre adopté en 1946), autant de titres à notre gratitude. J. Gilbert, S. J.

A. Dondeyne. — *Foi chrétienne et pensée contemporaine.* Coll. Bibliothèque philosophique de Louvain, t. 10. Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1951, 24 × 16 cm., VIII-224 p.

De toutes les études suscitées par l'encyclique *Humani Generis,* celle-ci est sans doute la plus forte et sera la plus féconde. Dans ce grand et beau livre se retrouvent les qualités maîtresses du chanoine Dondeyne : lucidité de l'exposé, solidité de la doctrine, loyauté pénétrante de l'information, sens des difficultés et des progrès de la pensée actuelle et surtout, révélée par la rude franchise de certaines pages, un robuste et filial attachement à l'Eglise et à son magistère.

Introduits par quelques considérations générales sur le sens de l'encyclique, trois grands chapitres sont consacrés à l'historicité de l'existence humaine et au relativisme contemporain, — à l'irrationnel et la raison dans la pensée contemporaine, — au problème du thomisme. Quoiqu'il traite sommairement et même injustement Gabriel Marcel (il ne rééditera sûrement pas telles quelles les p. 100-102), l'auteur connaît admirablement les philosophes contemporains, très spécialement Merleau-Ponty auquel il accorde peut-être une attention trop exclusive. Mais il connaît surtout saint Thomas : les pages les meilleures et les plus fécondes sont celles qu'il consacre au thomisme dont elles soulignent vigoureusement l'exceptionnelle actualité.

La très grande valeur de ce livre et l'amitié respectueuse et reconnaissante qui nous lie à son auteur nous obligent à parler, à notre tour, avec franchise de son dernier chapitre. Celui-ci confronte, non plus les doctrines, mais deux manières originales d'envisager l'existence : la vie de foi et la recherche de l'esprit. Après un bref aperçu historique, peut-être trop sommaire, le second paragraphe précise la nature de la foi chrétienne, de la vie *théologale* de foi et du dogme catholique. On décrit ensuite la civilisation et la quadruple hiérarchie des valeurs vitales, culturelles, morales et religieuses qui la définissent (tout en identifiant incidemment civilisation et culture, p. 189). Le quatrième paragraphe se demande comment vont se rencontrer foi et civilisation et appelle la médiation de la morale chrétienne.

Pleines de vues justes et suggestives, ces pages ne semblent pas suffisamment mûries. Il eût été bon de serrer de plus près le sens du vocabulaire : rencontre, dialogue, morale du Christ, assumer, profane, religieux, etc. C'est que l'auteur ne va pas jusqu'au bout de sa pensée et ne nous propose pas dans toute sa rigoureuse précision et sa déconcertante simplicité la tâche des chrétiens dans le monde actuel : non pas *engager* un dialogue (p. V et 215), mais plutôt *accepter* une collaboration. De même, nous ne pensons pas lire, p. 211-212, la réponse *complète* que doit faire à l'élève de Jean-Paul Sartre le chrétien qui *vit* vraiment (sans beaucoup en parler) la réalité *théologale* de sa vie de foi. M. Dondeyne, à ce moment, perd de vue ce qu'il a si justement affirmé p. 183. Mais il nous paraît oublier surtout ce caractère théologal de la vie chrétienne p. 203. Il écrit, en effet : « le problème que le monde moderne nous pose est avant tout un problème *pratique* qui *nous* concerne ». Car « il est évident que, dans l'ordre ontologique, Dieu constitue le fondement dernier de la vérité et de la valeur. Seulement, nous ne sommes pas en Dieu ». Assurément, le problème en question est avant tout un problème pratique et il nous concernerait avant tout si nous n'étions pas en Dieu. Mais n'oublions pas saint Paul : *mortui estis, et vita vestra est abscondita cum Christo in Deo.*

Ceci appellerait de longs et importants développements. Car c'est toute la structure du chapitre qui est en jeu. Nous ne pouvons accepter une distinction du profane et du religieux qui les oppose comme deux intentions divergentes (p. 199). Cette distinction n'est d'ailleurs pas la donnée primitive dont le théologien doit partir. Ce qui est premier, dans l'unité du dessein surnaturel de Dieu, c'est le rapport de la nature à la révélation et à la grâce, que Gilson, après saint Thomas, appelle le *révélable* et dont il faut partir comme saint Thomas sous peine d'aboutir à des impasses, qui transforment tout le dialogue en controverse et rendent impossible la collaboration.

Detrahere perfectioni creaturarum est detrahere perfectioni divinae virtutis, écrivait saint Thomas. La vérité de cette affirmation implique la vérité de la réciproque : La nature ne trouve toute sa perfection qu'« en Dieu ». C'est pourquoi le christianisme n'est pas *aussi* un humanisme (p. 213). Il n'est pas *aussi* une force historique (p. 216). Il est bien plus que cela. C'est qu'en vivant sa foi, un chrétien n'assume pas celle-ci (p. 220) ; il est, librement et activement assu-

mé par la lumière et par l'amour du « Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre ».

A. Hayen, S. J.

K. Jaspers. — *La situation spirituelle de notre époque*, trad. J. Ladrière et W. Biemel. Coll. Philosophes contemporains, Textes et études, 5. Paris, Desclée De Brouwer; Louvain, Nauwelaerts, 1951, 18 × 12 cm., 248 p.

MM. J. Ladrière et W. Biemel ont rendu un grand service en traduisant cet ouvrage de Jaspers qui témoignait en 1930 d'une extraordinaire lucidité sur les maux dont allait souffrir la société européenne pendant les deux décades écoulées depuis. Lucidité prophétique d'un des penseurs les plus indépendants de l'Allemagne contemporaine et du fondateur d'une pensée existentielle soucieuse de tenir compte de la *philosophia perennis* et de courir ainsi le risque de devoir nuancer toujours davantage ses négations d'il y a vingt ans pour reconnaître le rôle nécessaire de la raison dans la pensée et la vie sociale comme en témoigne sa remarquable *Introduction à la Philosophie* (traduction chez Plon, 1950).

L'analyse par le clinicien de la « sophistique moderne » porte sur l'idolâtrie des masses, le langage de la dissimulation et de la révolte, le manque de décision, l'esprit comme moyen. Dans chacun des secteurs de l'existence, le caractère envahissant de l'esprit de masse est dénoncé pour permettre, par les excès engendrés, une reconquête de la liberté sur tous les mécanismes de l'âge technique qui menacent de l'étouffer. Seule la philosophie, parce qu'elle nous permet, en rejoignant leurs structures fondamentales, de dégager le sens réel des processus dans lesquels nous sommes engagés, est capable de fournir d'une situation historique donnée une élucidation compréhensive. Celle-ci est d'ailleurs aussi une mise en question parce qu'elle implique une prise de position par laquelle le philosophe cesse d'être un pur spectateur pour devenir un agent effectif de l'histoire. Le philosophe se sait en effet responsable du sort de l'esprit.

Pour n'avoir rien perdu de leur actualité et pour être une excellente introduction à la *première* philosophie de Jaspers (1932), ces pages reproduisant la 5e édition ne peuvent cependant suffire à nous faire connaître la pensée complexe, nuancée et toujours ouverte de l'auteur de *Von der Wahrheit* (1947) et de *Vernunft und Widervernunft im gegenwärtigen Philosophieren* (1950). En 1949 Jaspers a essayé de nous décrire à nouveau « la situation spirituelle de *notre* époque » sous le titre *Vom Usprung und Ziel der Geschichte* (Munich, Piper, 2e édit., 1950). La traduction de ce dernier ouvrage nous rendrait encore davantage service. Signalons la faute d'impression dans la *Table des matières* à la cinquième partie (§ 2). Lire : *Attitude de l'être-soi dans la situation de notre époque,* au lieu de *La philosophie de l'existence,* p. 190.

J. Gilbert, S. I.

L. Jugnet. — *Un psychiâtre philosophe Rudolf Allers ou l'anti-Freud.* Paris, Les Editions du Cèdre, 1950, 19 × 12 cm., 174 p.

Présentation sommaire de la critique du freudisme, de la névrose et de sa thérapeutique et de conseils pratiques pour l'éducation d'après la psychologie de R. Allers. Plusieurs remarques judicieuses et saines. L'auteur montre un esprit lucide, cultivé, de sincère bonne volonté. Malheureusement, cet esprit est rigide, étroit. Il pense « contre ». Il condamne trop vite et exclut là où il faudrait d'abord mieux comprendre et distinguer plus objectivement. Malgré ses bonnes intentions, il risque, par son exagération même, d'attirer au freudisme les sympathies qu'il aurait voulu décourager. Ce petit livre fait violemment contraste avec l'œuvre que vient de rééditer Roland Dalbiez et plus encore avec le livre de M. Nuttin dont nous rendons compte dans le présent fascicule de la *N.R.Th.*

A. Hayen, S. J.

A. De Waelhens. — *Une philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty.* Bibliothèque philosophique de Louvain. Louvain, E. Nauwelaerts, 1951, 24 × 17 cm., VI-408 pp. Prix : 150 fr.

Le livre que M. De W. publiait, il y a dix ans, sur Heidegger, promettait une présentation lumineuse, objective, pénétrante, du philosophe étudié par l'éminent historien. L'attente du lecteur sera comblée. Il trouvera dans cet ouvrage une vigueur d'esprit qui n'avait pas encore atteint sa pleine maturité dans la thèse d'agrégation de 1942.

La philosophie de M. M.-P. est présentée selon le développement de son œuvre : *structure du comportement, phénoménologie de la perception, humanisme et terreur, sens et non-sens.* M. De W. partage son exposé en quatre parties : l'analyse du comportement et ses implications ontologiques; la réduction du sujet psychologique au sujet percevant (section proprement phénoménologique, correspondant aux deux premières parties de *la phénoménologie de la perception*); le *cogito* et sa structure métaphysique; esquisse d'une ontologie de l'humanisme (ébauchant une philosophie de l'histoire centrée sur la discussion du marxisme, une esthétique et une philosophie de la religion). L'ouvrage s'achève par un chapitre de conclusion et de critique : phénoménologie et métaphysique.

Nous avons étudié plus longuement ailleurs (*Rev. Phil. de Louvain,* févr. 1952) la conclusion de M. De W. Disons brièvement ici que si la philosophie de M. M.-P. est « une philosophie de l'ambiguïté », elle est aussi « une philosophie ambiguë ». On y rencontre une double indécision : l'une, mineure, face au marxisme; l'autre, majeure, devant la métaphysique. Hélas, le philosophe semble se décider de plus en plus et s'enfermer dans le cercle clos d'une pure phénoménologie, laquelle aboutit à renier « l'intersubjectivité » dont elle avait si heureusement reconnu l'évidence primordiale, pour sombrer, logiquement, dans l'absurde de Jean-Paul Sartre.

Il nous aurait plu de voir accentuées davantage, dans la conclusion de M. De W., ses critiques et ses réserves. Maurice Merleau-Ponty commençait récemment un cours sur « les sciences de l'homme et la phénoménologie » par la déclaration que voici : « Sous le cartésianisme tel qu'il est défini par les textes, l'historien commence à discerner une intention du cartésianisme qu'il prend l'initiative de mettre en évidence... Histoire de la philosophie et philosophie ne sont pas séparables... et nous n'outrepassons pas les droits ordinaires de l'historien..., si nous distinguons ce que notre auteur *a dit* et ce que, selon nous, il aurait dû dire ». Appliquée à M. M.-P. lui-même, que révélerait cette méthode? Qu'est-ce donc qu'il « aurait dû dire »? Assurément pas ce que, de plus en plus, il insinue subtilement et dangereusement, dans un enseignement par ailleurs plein de richesses et même de vérités. Et quelle « intention » serions-nous amené à discerner « sous sa phénoménologie, telle qu'elle est définie par les textes »?...

A. Hayen, S. J.

E. Stein. — *Kreuzwissenschaft. Studie über Joannes a Cruce.* Coll. Edith Steins Werke, 1. Edit. par Dr. L. Gelber et R. Leuven. Louvain, Nauwelaerts, 1950, 16 × 24 cm., XII-300 p. Prix : 135 frs.

On ne saurait trop souligner l'importance philosophique et religieuse de la magnifique édition dont voici le premier volume (on jugera du travail des éditeurs et de sa qualité par les notes techniques de l'appendice, pp. 281-300).

Juive de naissance, disciple lucide et fervente de Husserl (en particulier à Goettingue, où elle rencontra en 1913, groupés autour du maître, A. Koyré, D. von Hildebrand, etc., et à Fribourg, où elle devint son assistante en 1916), baptisée le 1er janvier 1922, entrée au Carmel en 1934, Edith Stein aborda l'étude de saint Thomas et de saint Jean de la Croix avec tout l'acquis de sa formation philosophique; jamais elle ne songea à renier les maîtres de sa jeunesse en se mettant à l'école des grands Docteurs chrétiens.

La *Kreuzwissenschaft* présente une synthèse de la vie de saint Jean de la Croix et des lois universelles de la vie spirituelle. Un long excursus (p. 135-

165) expose la conception personnelle de l'auteur sur les rapports entre Dieu et l'esprit créé. Il étudie le « lieu de la réunion » de l'âme avec Dieu : c'est aux profondeurs de la vie originelle de l'âme que se fait la rencontre de Dieu, connu dans ma liberté, laquelle est l'épanouissement plénier de son emprise créatrice. La « science de la croix » est — l'auteur le souligne fortement — une vraie science, non pas une *pure* théorie, mais une vérité reconnue (*wohlerkannte Wahrheit*) et dès lors résonnant sur la vie; elle est une théologie de la croix (au sens thomiste du mot); elle présente une « sainte objectivité », comparable à l'objectivité de l'enfant (p. 3-7).

L'ouvrage se divise en trois parties. La première et la dernière, assez courtes, étudient « le message de la croix » et « l'imitation de la croix » dans la vie de saint Jean de la Croix. Le cœur du livre (p. 26-241) suit dans ses deux premiers paragraphes la double étape de *la Montée du Carmel,* dans le dernier, *la Vive flamme* et *le Cantique Spirituel.* Avec une singulière pénétration, éclairée par la lumière même de sa piété, l'auteur discute les différences qui séparent saint Jean de la Croix de sainte Thérèse d'Avila. Parfois, elle se range du côté de celle-ci; plus souvent elle préfère le radicalisme de celui-là. Dans sa belle recension de ce livre (*Divus Thomas,* Fribourg, 1951, p. 491-500), le P. Morard préfère au contraire sainte Thérèse dont la doctrine ne risque aucunement de heurter le lecteur (p. 497). Il nous semble, pour notre part, que les objections faites par le Père à saint Jean et à son interprète (p. 493-497) se dissipent complètement si l'on éclaire la « vivante science de la croix », qui est une théologie de l'amour divin et de ses radicales exigences, par l'inflexible et douce rigueur de la « vie théologale » d'une autre fille spirituelle du grand Docteur espagnol, morte en 1897 et déjà canonisée par l'Eglise.

Les éditeurs d'Edith Stein ont commencé la publication de ses œuvres par l'ouvrage qu'elle composait au moment de son arrestation et qui, en apparence, reste inachevé. C'est, en effet, à la lumière de « la science de la croix » qu'il faut comprendre la « carrière » d'Edith Stein. Coïncidence remarquable : en 1942, Maurice Merleau-Ponty, dont la dette envers Husserl est immense, publiait son premier livre sur *la structure du comportement,* et commençait la brillante « carrière » qui le conduit aujourd'hui aux portes du Collège de France, mais qui ne fera pas, hélas, de sa phénoménologie, refermée sur elle-même, une authentique et durable philosophie. C'est au mois d'août de la même année que, dans un camp d'extermination, une autre disciple du grand philosophe, entrée au Carmel depuis huit ans, achevait véritablement son œuvre de science et de vie. Sa *Kreuzwissenschaft* est désormais une *wohlerkannte Wahrheit* (p. 3) : « la science de la croix ne peut s'acquérir que si l'on obtient la grâce d'éprouver à fond la croix. J'en fus convaincue dès le premier instant et j'ai dit de tout mon cœur : *Ave crux, spes unica* ». Ce billet que Sœur Thérèse-Bénédicte de la Croix réussit à faire parvenir à ses sœurs pendant qu'on l'entraînait à la mort, donne tout son sens à son dernier livre, « scellé, pour l'éternité, par la croix » (p. 241). A. Hayen, S. J.

VARIA

L'attivita della Santa Sede nel 1950. Cité du Vatican. Tipografia Poliglotta Vaticana, 1951, 23 × 17 cm., 704 p., 144 ill., Prix : 2.000

Il est impossible de songer à résumer un tel ouvrage, mais pour qui voudra retrouver sobrement décrits au jour le jour les événements qui se sont déroulés à Rome tout au long de l'Année Sainte 1950, cette chronique lui permettra d'évoquer les splendeurs des fêtes, Proclamation du dogme de l'Assomption de la Bienheureuse Vierge Marie et canonisations, aussi bien que les efforts, grands et petits, poursuivis par le Saint-Siège en de multiples domaines. Comme aux années précédentes une notice donne un résumé, que l'on retrouverait difficilement ailleurs, de l'activité des divers Organes de la Curie Romaine : Congrégations et Tribunaux. En d'autres tableaux suggestifs apparaissent l'action charitable du Saint-Siège, non seulement en Italie, mais de par le monde entier, l'œuvre poursuivie par les organismes créés pour promouvoir les arts et la science. Les illustrations très nombreuses et remarquables évoquent à leur tour faits et gestes. Un Index systématique permet une utilisation pratique et

rapide. Une figure émerge naturellement : celle du Souverain Pontife, et au terme une grande impression se dégage de tout cet ensemble : des institutions multiples, des manifestations nombreuses, une vie intense et une action puissante, mais au centre : un homme qui unifie et anime les efforts de tous. A. D.

Enciclopedia cattolica. Cité du Vatican, Ente per l'enciclopedia cattolica e per il libro cattolico, 29 × 21 cm.
Vol. VI : *Geni-Inna.* 1951, XXVII p. et 2016 col.
Vol. VII : *Inno-Mapp.* 1951, XXVIII p. et 2016 col.
Vol. VIII : *Mara-Nz.* 1952, XXVIII p. et 2048 col.

L'*Enciclopedia cattolica* actuellement en cours de publication n'est pas ignorée de nos lecteurs (cfr *N.R.Th.*, 1951, 976). Aux cinq tomes déjà annoncés viennent de s'en ajouter trois autres.

Le sixième volume (Geni-Inna) met en relief, comme les précédents, un des avantages précieux de l'encyclopédie : celui de nous fournir, dans la pénurie actuelle de documentation sérieuse, sur tous les événements écoulés depuis quinze ans, une série de monographies très denses qu'on pourra, dans leur ensemble, considérer comme satisfaisantes. Que l'on parcoure les articles *Germania, Giappone, India, Indocinese, Indonesia* par exemple et l'on recueillera une somme de renseignements bien difficiles à trouver ailleurs aujourd'hui, sur la situation *actuelle* de catholicisme dans ces pays, le statut constitutionnel ou légal de l'Eglise, les relations entre le Saint-Siège et les Etats, les statistiques religieuses, enfin l'histoire des récents événements considérés du point de vue de leur répercussion sur la vie chrétienne de ces régions. L'article *Gesù Cristo* est non seulement exceptionnel par sa longueur (soixante pages) mais encore par son illustration.

Le septième volume (Inno-Mappalico) contient sans doute l'article le plus important de toute l'encyclopédie : *Italia.* Nous n'en voulons pas aux éditeurs d'avoir consacré 125 colonnes à ce thème, puisque tout d'abord, comme nous le disions dans notre recension précédente, l'encyclopédie, composée en italien, est appelée à être tout particulièrement répandue dans les milieux italiens; mais surtout, parce que cet article est destiné à mettre en évidence les valeurs religieuses et humanistes de la *civiltà* italienne, qui par bien des côtés de son génie, de ses institutions, de ses arts et même de ses souvenirs historiques peut être considérée comme le patrimoine spirituel de la chrétienté universelle. De ce long article une section est consacrée aux histoires civile et ecclésiastique (exceptionnellement entremêlées par suite de la souveraineté temporelle des Papes), un autre à l'organisation ecclésiastique, un autre encore à la condition juridique de l'Eglise en Italie depuis les accords du Latran, d'autres, enfin, à la littérature italienne, et à l'art italien, ce dernier, de loin le plus étendu (col. 439-496).

Le huitième volume (Mara-Nzérékoié) possède, lui aussi, deux des plus longs articles de l'encyclopédie : *matrimonio* (col. 407-476) suivi de *matrimonio civile* (col. 476-479), et *messa* (col. 757-830), suivi de *missale* (col. 831-841). Personne ne s'étonnera de l'ampleur donnée à ces deux articles, qui devaient, dans un ouvrage comme celui-ci, être examinés sous tous leurs aspects : dogme, morale, droit canonique, histoire, liturgie, etc.

On ne demandera pas à l'*Enciclopedia cattolica* de donner, en toute matière, les articles les plus complets et les plus compétents. Elle n'est pas à proprement parler une encyclopédie spécialisée dans chacun des domaines de la science ecclésiastique, mais bien plutôt une encyclopédie universelle des sciences ecclésiastiques. Il n'en est pas moins vrai que là où il n'existe aucune encyclopédie spécialisée, ou encore, là où celle-ci est encore en cours de publication, et parfois très lent, l'*Enciclopedia cattolica* joue un rôle d'*attente* ou de *remplacement* non négligeable. Ainsi, c'est dans l'*Enciclopedia cattolica* que nous irons actuellement consulter les notices sur les papes du nom d'Innocent, de Léon, de Martin, en attendant que le *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* y parvienne à son tour (et Dieu sait quand!). Ses notices liturgiques remplaceront, en bien des cas, celles du *Dictionnaire d'archéologie et de liturgie chrétienne,* dont bon nombre ne sont plus à la page. C'est en elle que l'on

trouvera le plus aisément les statistiques et situations présentes des diocèses tant métropolitains d'Europe et d'Amérique, que de ceux des missions, etc., etc.

Il y a des fautes de-ci de-là, c'est entendu. Cela provient sans doute qu'il n'a pas été possible pour chaque article de recourir au spécialiste le plus compétent, souvent trop éloigné ou aussi... insaisissable. Nous avons, par exemple, constaté à l'article Koango que le séminaire de Najidi (lisez Mayidi) appartiendrait à la mission du Kwango, dont les 26 séminaristes seraient éduqués au séminaire régional de Kisantu. En fait le séminaire régional de Mayidi appartient à la mission de Kisantu et c'est dans ce séminaire que sont éduqués les 26 séminaristes du vicariat du Kwango. Nous trouvons pour illustrer l'article Limburgo (diocesi di —), *en Allemagne,* la photographie de l'église Saint-Martin de Venlo qui appartient au diocèse de Ruremonde dans le Limbourg hollandais. A propos des mouvements de jeunesse chrétienne (JAC, JEC, et surtout JOC), nous aurions aimé voir nommé, ne fût-ce qu'une fois, le pays de leur première origine, et en ce qui concerne la JOC, au moins une fois, le nom de son fondateur, aujourd'hui Mgr Cardijn, au lieu de la simple mention : La JOC, fondata nei paesi di lingua francese nel 1925... Mais tout cela n'est que peccadilles. Que celui qui est sans défaut jette la première pierre...

Enfin, ce qui reste la caractéristique la plus marquante de l'*Enciclopedia cattolica,* ce qu'aucune encyclopédie particulière ou spécialisée ne parvient, et ne parviendra jamais à lui ravir, c'est l'atmosphère d'*humanisme* dont elle est partout baignée. Quel charme ne ressent-on pas toujours à parcourir, d'un bout à l'autre de ses volumes, les évocations photographiques choisies de ce que l'art chrétien, sous toutes ses formes : miniatures, sculptures, peinture, architecture, etc., a produit de plus noble et de plus délicat! L'*Enciclopedia cattolica* est bien une encyclopédie non seulement religieuse et ecclésiastique, mais aussi *humaniste,* de l'humanisme saisi en ce point précis, où pénétré et purifié par l'élan religieux, il met à la disposition de celui-ci ses multiples ressources et techniques d'expression. On ne saurait trop féliciter et remercier les éditeurs d'avoir souligné d'une façon si marquée ce caractère propre du christianisme et, surtout, du catholicisme, cette religion totale, qui sans cesser d'être humaine et perfection d'humanité, conduit, par delà encore, jusqu'aux plus secrètes profondeurs de la divinité. Ch. Martin, S. J.

Der Verlag Herder und das katholische Leben 1801/1951. Herder-Korrespondenz. Orbis Catholicus, 1. Beiheft, Jahrgang V. Fribourg, Herder, 1951, 30 × 21 cm., 104 p.

Buch und Zeitung. Sonderdienst zum 150-Jährigen Jubiläum des Verlages Herder am 13. Oktober 1951. Ibidem, 12 p.

La Maison d'édition Herder a fêté le 13 octobre 1951 ses cent cinquante années d'existence. C'est le 27 novembre 1801 que Barthélémy Herder fonda à Meersburg cette institution qui allait rendre tant de services éminents au catholicisme allemand; en 1808 elle était transférée à Fribourg-en-Brisgau où elle resta désormais fixée. Elle fut successivement dirigée : à partir de 1839 par Benjamin Herder, fils de Barthélémy, de 1888 à 1937 par Hermann Herder, fils de Benjamin et, depuis 1937, par Théophile Herder-Dornreich, gendre d'Hermann Herder. La maison passa en 1944 par une terrible épreuve, ayant été entièrement détruite par le bombardement allié de Fribourg le 27 novembre. Durant les années qui précédèrent la guerre elle avait éprouvé diverses vexations du régime hitlérien. A l'occasion de son jubilé, la Maison édite avec une légitime fierté un fascicule de 104 pages (annexé comme « Beiheft » à sa revue « Herder-Korrespondenz »), dans lequel divers collaborateurs résument l'œuvre accomplie au cours de ces 150 années dans les domaines intellectuels, religieux et scientifiques, les plus variés : catéchèse, pédagogie, sociologie et économie politique, histoire, poésie et littérature, art chrétien, sciences naturelles, religion et théologie. On termine par ce qui fut une des caractéristiques les plus remarquées de la Maison : les grands dictionnaires : « Kirchenlexikon » (2e éd. : 12 volumes) : « Realenzyklopädie der christlichen Altertümer » (2 volumes); « Lexikon für Theologie und Kirche » (10 volumes : 1930-1938); « Konverzationslexikon »; « Der grosse Herder » (12 volumes : 1931-1935); « Staats-

lexikon » (5e éd. : 5 volumes : 1927-1932) ; « Lexikon der Pädagogik » ; Encyclopédies entreprises pour la Chine, pour le Japon, etc. Par sa splendide activité, la Maison Herder a bien mérité de l'Eglise et les catholiques de l'étranger lui donnent toute leur estime et leur admiration aussi bien que les catholiques allemands.

J. Levie, S. J.

J. Helbig et R. Van Steenberghe de Dourmont. — *De glasschilderkunst in België. Repertorium en documenten*, II. Anvers, De Sikkel, 1951, 33 × 25 cm., 108 p. et 191 reproductions. Prix : broché : 320 frs, relié : 380 frs.

Ce volume complète celui qu'a publié en 1943 M. J. Helbig et dont nous avons fait le compte rendu (*N.R.Th.*, 1946, p. 743). Il comprend principalement des tables. Quelques-unes d'entre elles sont nouvelles, par exemple celle des sujets iconographiques ; des familles, villes, nations, prélats, ordres, gildes et métiers, etc., cités dans l'ouvrage ; d'autres ajoutent des livres et des archives ; des vitraux, des artistes, etc., qui n'étaient pas mentionnés dans le tome Ier. Les pièces reproduites ici sont assez nombreuses et atteignent presque le chiffre de deux cents. M. Helbig complète aussi dans ce volume le texte proprement dit et nous donne quelques aperçus : sur le placement et les voyages des vitraux, sur leur état de conservation et leur signature. A ce dernier point de vue, retenons que notre plus ancien vitrail signé date de la seconde moitié du XVe siècle. Il se trouve dans l'église Saint-Pierre d'Anderlecht et représente la Vierge, mère du Sauveur. Mais parmi nos vitraux les plus anciens bien peu portent une signature. Enfin l'auteur consacre deux paragraphes d'abord aux influences et emprunts qui se remarquent dans les vitraux belges, puis à certains caractères de ceux-ci, par exemple la prédilection pour les décors architecturaux.

Grâce à M. Helbig et à la firme De Sikkel nous possédons donc maintenant un ouvrage vraiment scientifique sur l'art du vitrail dans notre pays.

† E. de Moreau, S. J.

Ch. de Trooz. — *Le Magister et ses Maîtres*. Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1951, 19 × 12 cm., 254 p. Prix : 80 frs.

Dans ce livre, l'ordre des parties : les maîtres, le magister, renverse celui du titre. Les maîtres sont les grands écrivains français. L'auteur commence par les louer en vantant les bienfaits de la lecture en général. Puis il parcourt les âges et les qualités de la littérature française. Bossuet reçoit l'hommage d'un chapitre entier. La première section du volume s'achève sur les contrastes français que M. de Trooz appelle des « réconciliations ». C'est avant tout Montaigne et Pascal qu'il oppose ainsi et met en harmonie. Le professeur — nous préférons, comme l'auteur, le nom de magister — est le sujet de la seconde partie. On nous décrit l'ensemble, riche et rare, de ses dons nécessaires. On nous parle de Socrate, le maître idéal, de même que Bossuet était le maître idéal du magister. « Le Discours aux professeurs éventuels » prend pour thème la « vocation » à leur rôle ingrat. Enfin les dernières pages défendent nos humanités anciennes et montrent une voie de rapprochement à l'enseignement officiel et à l'enseignement libre.

Ces huit chapitres n'ont pas l'ordonnance d'un traité. Ils présentent comme des prises de vue occasionnelles sur le problème de l'enseignement. Mais ces vues sont si nombreuses et si suggestives que nous finissons par saisir la question dans toute son ampleur. Nous avons apprécié particulièrement le premier et le dernier chapitre de la seconde partie : l'un, parce qu'il contient un portrait précis et détaillé du professeur ; l'autre, pour son apologie du grec.

A. Wankenne, S. J.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*